مجلة كلية

الدعوة الإسلامية

مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة

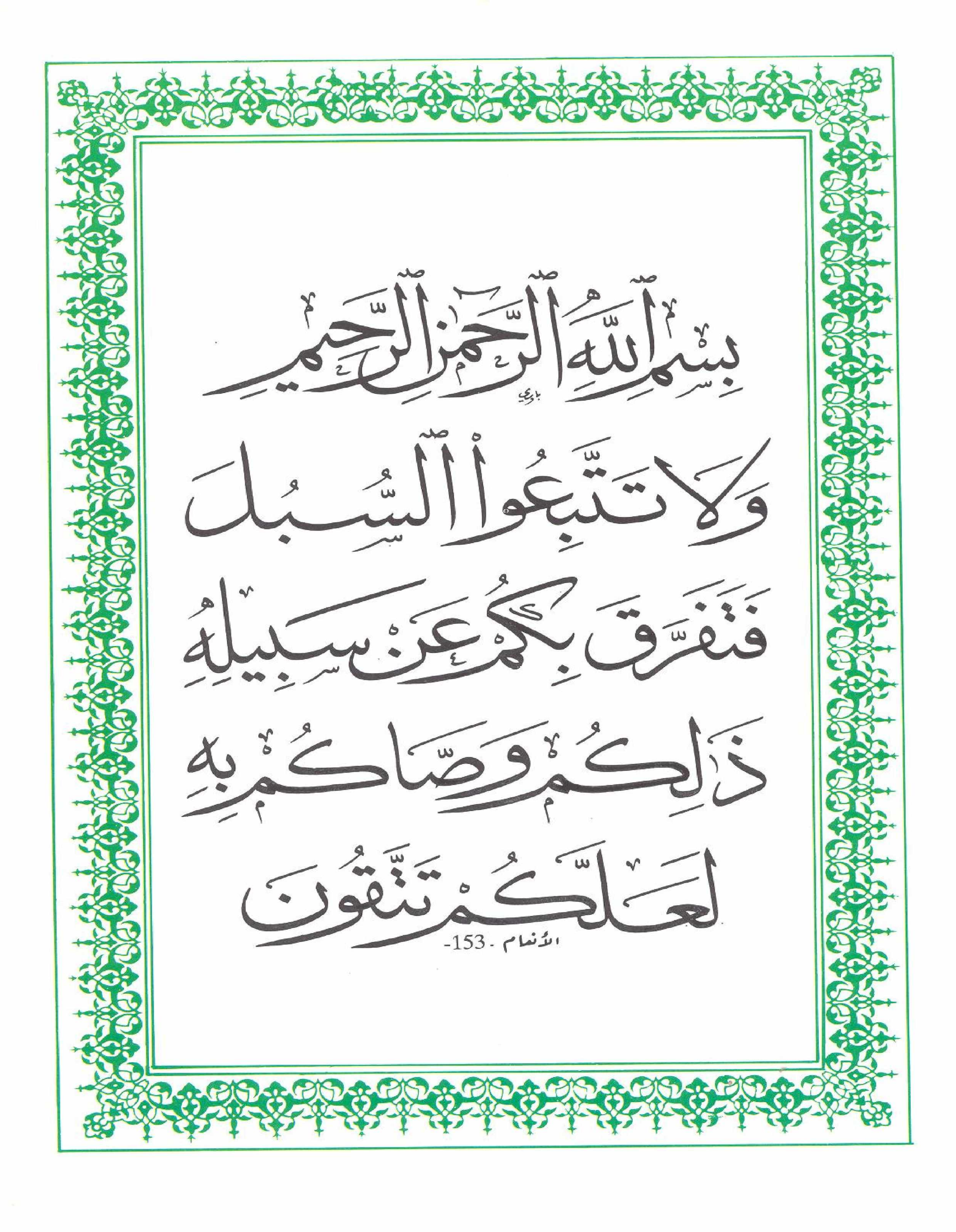
العدد السادس
1989م.

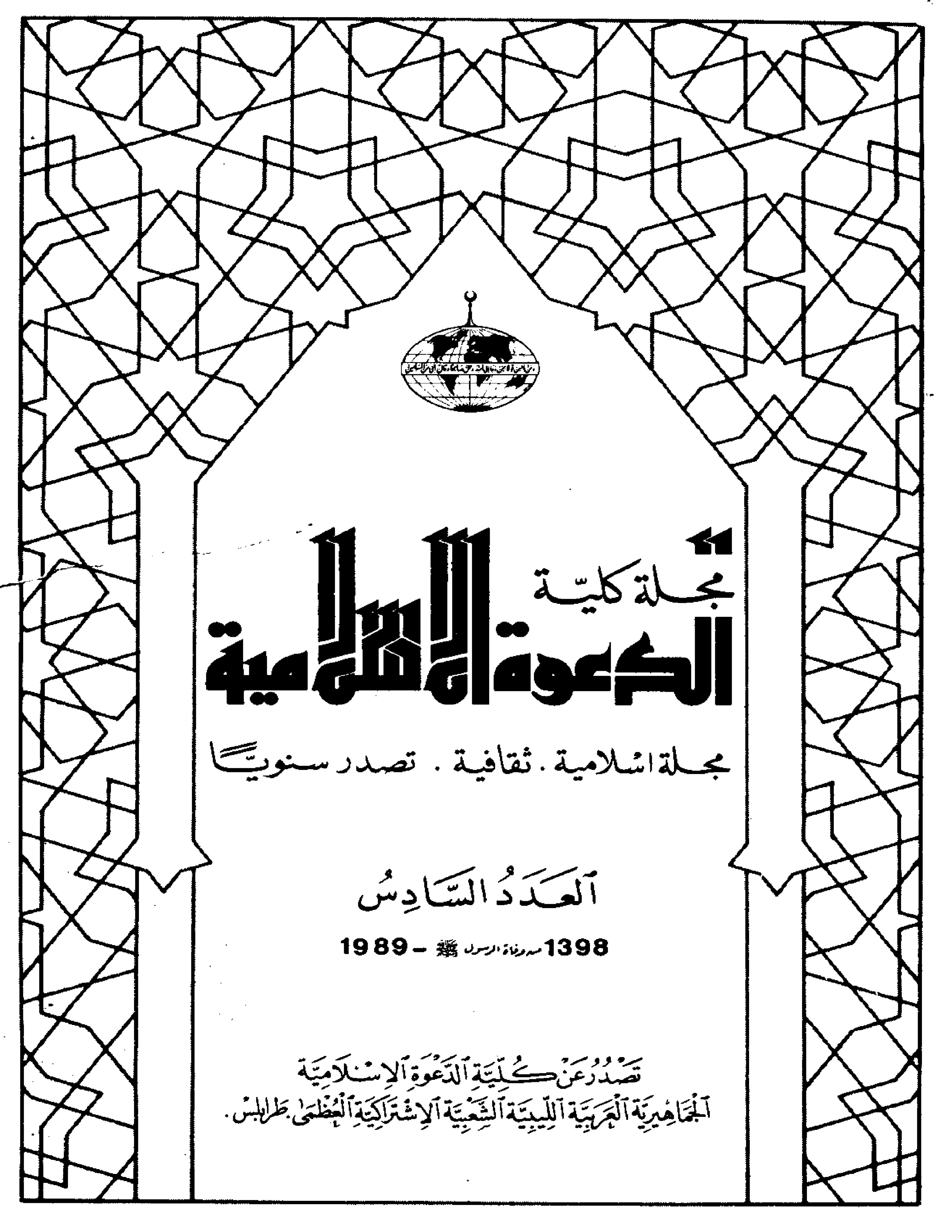
شريعة المجتمع بين النظرية والتطبيق

المسلمون والحداثة

مقدمة لدراسة مناهج البحث العلمي

التصوير الفني للدعوة الإسلامية


بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ
وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ
فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ
ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ
لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ
الأنعام - 153-

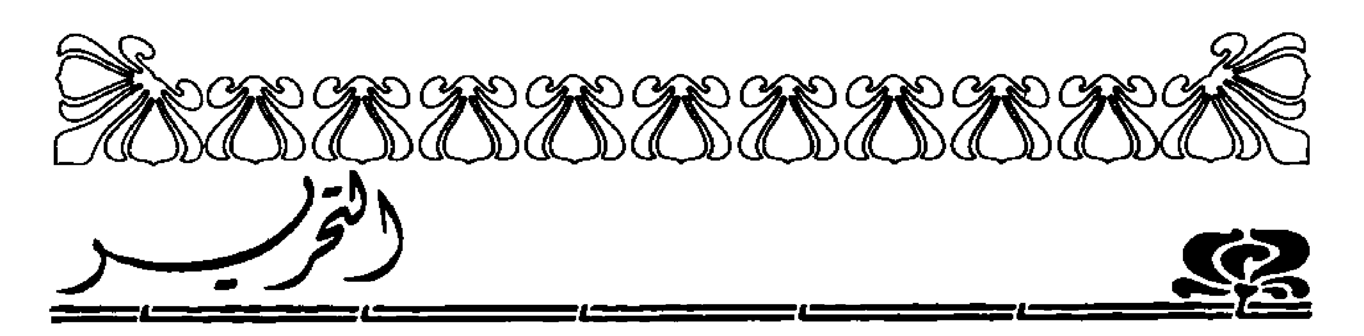

مجلة كلية
الدعوة الإسلامية
مجلة اسلامية . ثقافية . تصدر سنويًّا
العَدَدُ السَّادِسُ
1398 من وفاة الرسول ﷺ - 1989
تصدر عن كلية الدعوة الإسلامية
الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الإشتراكية العظمى. طرابلس.

المحتويات

بسم الله الرحمن الرحيم

الافتتاحية

من أساليب مواجهة الإسلام



التحرير

إن ما يواجهه الإسلام اليوم من أعدائه في العلن والخفاء لا يمكن أن تحيط به مثل هذه الافتتاحية الموجزة؛ ذلك أن الإسلام بتغييره لخارطة العالم القديم فكرياً وجغرافياً، وتحجيمه ودحضه للعقائد الضالة، وبتسفيهه للأفكار الجاهلية والإباحية والملحدة والربوية، قد وضع هؤلاء وأولئك في صفوف المناوئين الألداء، وعلينا أن نتوقع ذلك ونضعه في اعتبارنا.

وإذا كان الدين الإسلامي قد ضرب أمثلة جليلة في الصفح والتعايش السلمي، وأعطى لغير معتنقيه من الحرمة والحقوق ما لم يعطه غيره من الأديان والأعراف، فإنه أوصانا بأن نكون على حذر من مكائد الأعداء ودسائسهم. . . ومن الحذر أن ننتبه إلى ما ينشر ضد الإسلام من مصادر غربية أَعْلنت لنا العداء، وأخرى شرقية تتلمذت على الغربيين أو آمنت بأفكارهم فحملت رسالتهم بروح مشتركة وأهداف مختلفة.

لقد كان هؤلاء الشرقيون أشخاصاً معروفين في النصف الأول من هذا القرن من أمثال سلامة موسى ولويس عوض وطه حسين، أما اليوم فقد صاروا جماعات ومدارس في بعض الجامعات وفي أروقة العمل الفني، تربت في مدارس الغرب ورأت فيه مصدر كل حقيقة لا تقبل الرد، ورأت في الشرق مصدر كل خرافة لا تقبل التصديق.

لقد أضحت هذه الجماعات تصب أفكارها في كتب ومجلات، وأعمال إذاعية تدخل كل بيت وتفعل في الأسر وأخلاقها ما لا تفعله المناهج التعليمية الموجهة، ولو كان معرض هذه الأفكار مدارج العلم أو منابر المناظرة لوجدت من يتصدى لها ويدحض زيفها العاري عن المنطق السليم ومنهجية البحث العلمي، لكنها تتجه إلى عقول خالية الذهن تستقبل الكلمة المذاعة أو المنشورة بقدسية وإكبار، ومن هنا كانت ضرورة الانتباه والحذر.

فمن أمثلة ذلك وما أكثرها كُتيبات مدسوسة بأسماء مستعارة توزع مجاناً أو بأثمان بخسة، نُشرت لغاية واحدة هي تشويه التاريخ الإسلامي والفكر الديني عند المسلمين في لغة عربية وفي بلد عربي، ومنها أعمال تمثيلية مرئية تعتمد على المغالطات المنطقية والآراء الفجة أو تقدم أكاذيب تاريخية مفضوحة يدركها الدارسون لمداخل التاريخ الإسلامي، وتغطي تصورها بمؤثرات صوتية وسيكولوجية لتوجيه رأي المشاهد واكتساب تأييده.

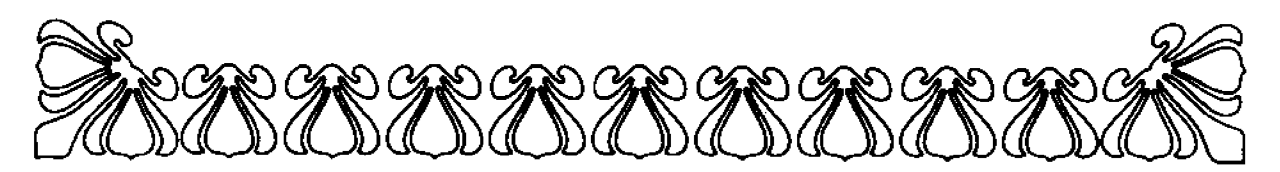
ولا يسمح المجال هنا بسرد التفاصيل وسوق الأمثلة، ولكن هل يرقى إلى الظن أن يُتَّخذ مسلسل باسم «الفتوحات الإسلامية» مطية لهذا التشويه؟ وإذا كان ذلك مؤكداً فلننظر فيما دونه من التمثيليات الاجتماعية لنرى العجب، ولنتصفح بعض تلك الكتيبات المدسوسة لنجد ما هو أعجب.

﴿ يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم والله متمُّ نورِه ولو كره الكافرون ﴾
(من سورة الصف آية ٨)

التحـريـر



شريعة المجتمع بين النظرية والتطبيق



الدكتور : سعيد الجليدي
جامعة ناصر - الجماهيرية العظمى



لقد أحدثت الثورة منذ تفجرها تغيرات شاملة في النظام السياسي والإداري والاقتصادي، وهذا ما شعر ويشعر به عامة الناس على حد سواء ولا ينكره من أولي البصيرة إلا جاحد أو مكابر.

وأهم من هذا كله ما أحدثته من ثورة داخل الأفكار شعر بها المثقفون والمتعلمون بصفة خاصة وانفعلوا بها وتفاعلوا معها بقدر لم يتيسر للعامة ومحدودي الثقافة.

فالثورة الثقافية، والديمقراطية المباشرة، وحق التملك وحدوده وقيوده ووظائفه على سبيل المثال ليست مجرد نشر التعليم، وتنظيم المؤتمرات الشعبية، ونزع دار فلان لتؤول إلى الشعب وينتفع بها فلان، ولكن هناك معاني أعمق وغايات أبعد وقواعد أرسخ دفعت إلى هذا كله، وأفسحت المجال عند أولئك الخاصة لنبش المدفون وإثارة طبقات الأفكار قديمها وحديثها واستشراف كل ما هو جديد وممكن لصياغة مبادىء ونظم يسير عليها المجتمع الجديد.

فالثورة الثقافية في مثالنا لا تعني اجتثاث المفاهيم الثقافية السائدة والإتيان على كل ما

هو قديم ليحل محله جديد منبتّ الصلة به. ولكنها لا تتم دون إعادة النظر في كل قديم يتأثر بقدمه وتتغير مقومات وجوده بتغيّر العصر وسنة التطور، ودون الرفض لكل حديث مستورد لا يتفق وقيم المجتمع الدينية والحضارية والأخلاقية التي ارتضاها وتوارثها جيلاً بعد جيل.

فهي تصحيح لكثير من الأفكار السائدة باستبعاد الخرافة والدجل ووسائل التضليل باسم السلطة أو الجاه أو المال. . . وترسيخ للقيم الحقيقية والأفكار البناءة واختيار لكل جديد نافع ومفيد في مجالات المعرفة والعلم المتعددة والأخذ بأسباب التقدم والرقي.

والديمقراطية لا تعني مجرد احتساب المواطن وتسجيله في مؤتمر شعبي وتخويله حق الحضور وإبداء الرأي، ولكنها أكثر من ذلك. إنها ديمقراطية الشورى، ديمقراطية اتخاذ القرار، ديمقراطية المتابعة والمحاسبة، إنها في النهاية محصلة المساواة والعدالة والحرية لواقع يمارس وليست لشعارات ترفع.

أما عن حق التملك وقيوده فهو من تطبيقات العدالة الاجتماعية ـ الاشتراكية ـ وهي ليست توزيعاً للفقر بالتساوي أو إفقاراً لفريق وإثراء لفريق، وإلا كانت رفعاً لظلم بظلم، ولكنها منع الاستغلال، وضمان الحاجة، ومحاربة الاحتكار والأنانية وقتل الجشع، وفي النهاية أن تسود العدالة الاجتماعية، وهذا على سبيل المثال لا الحصر.

فكل فكرة وكل قيمة من المجتمع يراد إرساؤها وتثبيتها أو تغييرها لها نقيض يتحصن بأفكار تحميه وينسج حولها المستفيدون هالة من التقاليد أو النظريات أو الأفكار التي تؤيدهم وتبرر عملهم. ومن هنا بدأت مسؤولية المتعلمين قبل غيرهم في استيعاب الفكر الجديد وإثرائه وتقويض كل المفاهيم الخاطئة والأفكار الهدامة ﴿ **فأما الزبد فيذهب جُفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض**﴾[1].

ولعل من أهم سمات هذا التغيير الثوري في الفكر والعمل موضوعنا الذي نعتزم الكلام عنه في هذا البحث وهو «شريعة المجتمع».

وإذا كان مما لا يثير كثيراً من الجدل القول بأن «الشريعة الحقيقية لأي مجتمع هي العرف أو الدين. . . والدين يحتوي العرف»[2] . فإن جذور شريعة المجتمع في الجماهيرية

---

(1) سورة الرعد: آية 17.

(2) الكتاب الأخضر، الفصل الأول ص55، 60.

ضاربة في القدم ومتحصنة بمصدرها السماوي. . . إذ من المعلوم أن سكان هذه الرقعة من الأرض قد دخلوا في دين الله أفواجاً منذ الفتح الإسلامي لشمال أفريقية بعد الربع الأول من القرن الأول للهجرة النبوية. ومنذ ذلك التاريخ صار الإسلام دينهم وشريعتهم يتعبدون الله وفق أوامره ويتعاملون بينهم وفق هداه ويتخلقون بأخلاقه ويلتزمون حدوده وأوامره. ولم يشذوا عن غيرهم في التأثر بما تأثر به جيرانهم وإخوانهم في العرق والدين من ضعف الدولة الإسلامية وتفككها وظهور الفرق وعصبيتها وانتشار الجهالة والتقليد والتزام ما لا يلزم من مذهب الولاة والقضاة والأمراء. . . الخ. بل والوقوع تحت نير الاستعمار والخضوع لقوانينه التي جلبها معه لتكون أداته في بسط سلطانه وتنفيذ مخططاته، وصاحب ذلك تطلع المجتمع إلى الحضارة الغربية المادية وتأثره بالتيارات الملحدة والمخالفة في العقيدة والأعراف، وضعف الوازع الديني والانتماء العقائدي الواعي بانتشار البدع والخرافات وانحراف المفاهيم والقيم، مما جعل الشريعة الإسلامية مقتصرة على القدر الضروري الذي لا بد منه للفرد في خاصة نفسه كي يعد في جملة المسلمين، فتحددت بالعبادات، وأحكام الأسرة، وبعض التصرفات المالية التي يغلب عليها الجانب الديني كالوصية والوقف والصدقات.

واستمر هذا الحال حتى بعد ما سمي بالاستقلال ١٩٥٢ م حيث اقتصر تطبيق الشريعة الإسلامية على الأحوال الشخصية ومسائل الوقف. أما فيما عدا ذلك فقد سنت قوانين منقولة عن القانون الفرنسي أو الإيطالي أو غيرها، واكتفى من الشريعة الإسلامية بالمبادىء العامة دون الأحكام الخاصة كمصدر ثانٍ للقاعدة القانونية.

حيث نصت المادة الأولى من القانون المدني الصادر سنة ١٩٥٣ م على أنه:

١ ـ تسري النصوص التشريعية على جميع المسائل التي تتناولها هذه النصوص في لفظها أو في فحواها.

٢ ـ فإذا لم يوجد نص تشريعي يمكن تطبيقه حكم القاضي بمقتضى مبادىء الشريعة الإسلامية، فإذا لم توجد فبمقتضى العرف، فإذا لم يوجد فبمقتضى مبادىء القانون الطبيعي وقواعد العدالة.

وبذلك لم يمكنّ لشرع الله في هذه الأرض ولم يَحْظَ أهلها إلا بتطبيق جزء قليل مما يعتقدون عدالته وسموه من القوانين، مثل ما لم يحظوا من الاستقلال المعلن والحرية المزعومة إلا بالشيء اليسير في ظل وجود القواعد وسيادة الأجنبي.

وما أن قامت ثورة الفاتح من سبتمبر ١٩٦٩ م للقضاء على بقايا المستعمر وأذنابه وتحرير الأرض وإلغاء المعاهدات وتحقيق حرية المواطن، حتى أعلنت في بيانها الأول قيام الجمهورية وأنها جزء من الوطن العربي الإسلامي تؤمن بالقيم الروحية النابعة من كتابنا المقدس القرآن الكريم. وتلا ذلك الإعلان الدستوري الذي نص على: أن الإسلام دين الدولة والعربية لغتها الرسمية والأسرة أساس المجتمع وقوامها الدين والوطنية والأخلاق.

ثم صدر قرار مجلس قيادة الثورة التاريخي في ١٩٧١/١٠/٢٨ م متخذاً الشريعة الإسلامية مصدراً أساسياً لجميع التشريعات والقوانين ومعلناً في الوقت ذاته تشكيل لجنة عليا ولجان فرعية لمراجعة القوانين الوضعية وتعديلها وفق أحكام الشريعة الإسلامية. وفي ضوء هذا القرار صدرت عدة تشريعات أهمها: تشريعات الحدود، وإلغاء الربا، وكفالة حقوق المرأة، وقانون الزكاة.

ثم كان التحول الخطير نحو حل مشكل الديمقراطية المتمثل في أداة الحكم وشريعة المجتمع في ١٩٧٧/٣/٢ م بإعلان قيام سلطة الشعب الذي جاء في ديباجته «إن الشعب العربي الليبي وقد استرد بالثورة زمام أمره وملك مقدرات يومه وغده مستعيناً بالله مستمسكا بكتابه الكريم أبداً مصدراً للهداية وشريعة للمجتمع يصدر هذا الإعلان إيذاناً بقيام سلطة الشعب ويبشر شعوب الارض بانبلاح عصر الجماهير».

ونص في مادته الثانية على أن: «القرآن الكريم هو شريعة المجتمع في الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية».

وبهذا عاد الأمر إلى نصابه واستعاد المجتمع شريعته الحقيقية من غربتها لينكأ بها جروح الماضي ويبني مجد المستقبل.

وفي هذا البحث الموجز والبسيط سأحاول قدر الإمكان إلقاء الضوء على هذا النص من عدة جوانب أهمها: مدلوله، وقوته الإلزامية وكيفية تطبيقه.

مدلول القرآن الكريم شريعة المجتمع:

القرآن الكريم: هو كلام الله تعالى المنزل على سيدنا محمد ﷺ باللفظ العربي المنقول إلينا بالتواتر المكتوب بين دفتي المصحف[3].

---

(3) لمزيد من التفصيل يرجع إلى مذكرتنا في مقدمة تفسير آيات الاحكام.

قال عنه القرطبي في مقدمة التفسير: «هو كتاب الله المبين الفارق بين الشك واليقين الذي أعجزت الفصحاء معارضته، وأعيت الألباء مناقضته، وأخرست البلغاء مشاكلته، فلا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً، جعل أمثاله عبراً لمن تدبرها، وأوامره هدى لمن استبصرها، وشرح فيه واجبات الأحكام، وفرق فيه بين الحلال والحرام، وكرر فيه المواعظ والقصص للافهام، وضرب فيه الأمثال، وقص فيه غيب الأخبار، فقال تعالى: **﴿ ما فرطنا في الكتاب من شيء ﴾**[4].

وحسبنا في إدراك قدرة بيان الرسول ﷺ له بقوله «فيه نبأ من قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم، هو الفصل ليس بالهزل، من تركه من جبار قصمه الله ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله، هو حبل الله المتين ونوره المبين والذكر الحكيم وهو الصراط المستقيم، وهو الذي لا تزيغ به الاهواء ولا تلتبس به الألسنة ولا تتشعب به الآراء، ولا يشبع منه العلماء، ولا يمله الأتقياء، ولا يخلق عن كثرة الرد، ولا تنقضي عجائبه، وهو الذي لم تنته الجن إذا سمعته ان قالوا «إنا سمعنا قرآناً عجباً» من علم علمه سبق، ومن قال به صدق، ومن حكم به عدل، ومن عمل به أجر، ومن دعا إليه هدى إلى صراط مستقيم»[5].

والشريعة: ما سن الله من الدين وأمر به ومنه قوله تعالى: **﴿ثُمَّ جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون ﴾**[6].

ومثلها في ذلك الشرعة قال تعالى: **﴿ لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ﴾**[7] وقد تطلق ويراد بها: المنهاج، والطريقة المستقيمة، ومورد الماء[8].... وهي من إصطلاح الفقهاء: الأحكام التي شرعها الله لعباده على لسان رسول من الرسل.

فاطلاق لفظ الشريعة على هذه الأحكام جاء من العلم باستقامتها وعدم انحرافها ولأنها شبيهة بمورد الماء في أن كلاً منهما سبيل للحياة فهي تُحْيي النفوس والعقول وهو يُحيي الأبدان[9] ومن الشريعة بهذا المعنى اشتق فعل شرع بمعنى أنشأ الشريعة وسنّ قواعدها ومن

---

(4) سورة الأنعام 38.

(5) سنن الترمزي، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان ج 4، ص 345.

(6) سورة الجاثية: آية 18.

(7) سورة المائدة: آية 48.

(8) لسان العرب، لابن منظور ج 10، ص 41.

(9) المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، الاستاذ محمد مصطفى شلبي، ص 27.

ذلك قوله تعالى: ﴿ **شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً** ﴾[10]. . .

وبالجمع بين معنى القرآن الكريم والشريعة وإضافتها إلى المجتمع الليبي يتضح أن المدلول هو أن يكون كتاب الله تعالى ـ القرآن الكريم ـ هو المنهج والقانون الذي يسير عليه هذا المجتمع فيأتمر بأوامره وينتهي بنواهيه ويتخلق بأخلاقه ويتعظ بقصصه ويعتبر بإشاراته، ويطبقه في جميع شؤونه ومهماته سواء ما تعلق منها بالدين أو بالدنيا، بالفرد أو بالجماعة، داخل هذا المجتمع، وفيما بينه وبين المجتمعات الأخرى.

المعاني التي تكمن وراء اختيار القرآن الكريم شريعة للمجتمع:

ولا شك أن هذه المادة «القرآن الكريم شريعة المجتمع. .» جاءت جامعة مانعة في موضوعها لها خصائص جوامع الكلم في إفادة المعاني الكثيرة والغزيرة التي من أهمها:

١ـ أنها جاءت متفقة تمام الاتفاق مع الإعلان الذي تضمنها وهو إعلان قيام سلطة الشعب، إذا لا معنى لسلطة شعب تكون فيه الحاكمية لغير الله سبحانه وتعالى من ملك أو سلطان أو أمير أو رئيس. . . . ﴿ **إن الحكمُ إلا للهِ أمر ألا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم** ﴾[11] أو يكون التشريع والقضاء فيه بغير ما شرعه في كتابه وعلى خلاف ما بينه على لسان رسوله ﴿ **ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون** ﴾[12].

٢ـ ومتفقة مع ما تقتضيه العقيدة الإسلامية من الإذعان لأحكام الله تعالى وشرعه والقبول به في كل ما جاء به، ولو كان في الظاهر على خلاف ما يدركه العقل البشري من عاجل المصالح، لأن الله يعلم عنا ومنا اكثر مما نعلمه من انفسنا وعنها ﴿ **قل آأنتم أعلم أم الله** ﴾[13] لهذا وجبت طاعته فيما شرع مما نحب أو نكره ﴿ **كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون** ﴾[14]. ﴿ **يأيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة وعاشروهن بالمعروف فإن**

---

(10) سورة الشورى: آية 13.

(11) سورة يوسف: آية 40.

(12) سورة المائدة: آية 44.

(13) سورة البقرة: آية 140.

(14) سورة البقرة: آية 216.

كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيرا ﴾[15]. ﴿ يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين ﴾[16]. ﴿ آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا فريضةً من الله إن الله كان عليماً حكيماً ﴾[17].

٣ـ أنها متفقة مع الأهداف الكبرى التي يسعى إليها هذا المجتمع ـ حرية، عدالة، مساواة، تكافل اجتماعي ـ والتي تأكد على وجه اليقين أنها لا تتحقق على الوجه الأمثل ولا تستقر في ضمير الأمة وتكون لها القداسة والامتثال إلا إذا كانت وليدة خبر صادق ويقين لا يحتمل المراء أو الكذب وليست ممن يجوز عليه ذلك. لهذا لم تتغير شريعة الإسلام في مبادئها وأهدافها رغم تطور الزمن لأنها يقينية المصدر. في حين أثبتت الأيام أن أفكار المفكرين من البشر العاديين مهما صدقتها النفوس وقت صدورها يتضح مع الأيام نقصها وفسادها، والحق مع من قال: «إننا لا نعتمد فقط على القول بأن الإسلام هو أعز مقوماتنا القومية، ولا على أنه المحرك الأكبر والمحور الذي قام عليه تاريخنا، ولا على أنه خلف لنا تراثاً تليداً لا يمكن لنا أن نفرط فيه، ولا على أنه عنصر الجنس واللغة وقوام الحياة فينا. . . . . . ولكننا نتشبث بالدين لأنه الخبر الثابت الصادق الذي يرينا الحق حقاً والباطل باطلاً ويرسي لنا معايير حياتنا وأصول معاملاتنا وعلاقاتنا، ولأننا لو تركناه عبدنا أنفسنا وشهواتنا وأطماعنا وتردينا في حمأة الصراع والظلم والهلاك» [18].

٤ـ أنها وضعت الأمر في نصابه باعلائها شأن الدين وإعتبار مصدره عند المسلمين الذي هو القرآن الكريم منهج الحياة الكلّي الذي لا يتجزأ بحيث لا يمكن التفريق بين ما ورد فيه خاصاً بالعقائد والعبادات وبين ما ورد في المعاملات أو الجنايات، وهذا يضيف عبئاً آخر على هذا المجتمع وهو القيام على حراسة أمور الدين الاعتقادية والتعبدية بما لا يقل عناية عن قيامه على أمورهم الحيوية والمعاشية. وبهذا أقول: إن المجتمع الليبي بالتزامه بالقرآن الكريم شريعة للمجتمع قد مهد الطريق لسيادة التشريع الإسلامي. وأقفل الباب نهائياً أمام كل تشريع يناوئه أو يخالفه. بل وقطع الطريق على كل من يلتمس التعلات والمعاذير للتسويف والمماطلة في تطبيقها من الشعوب العربية والإسلامية التي ما زالت ترزح تحت

---

(15) سورة النساء: آية 19.

(16) سورة النساء: آية 11.

(17) سورة النساء: آية 11.

(18) د. مصطفى كمال وصفي، الدستور الإسلامي ص 12/11.

سطوة الدساتير الزائفة والقوانين المستوردة والأفكار الدخيلة. بتقديم المثل وريادة الطريق الصحيح الذي رسمه رب العزة في كتابه **﴿وأنّ هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون﴾**[19].

شريعة المجتمع بين الدستور والقانون:

إن تصور شريعة المجتمع وفق السلّم القانوني المتعارف عليه يدعو إلى وضعها في أعلى السلم، والنظر إليها باعتبارها في قوة الدستور. ولكن باستقراء سور القرآن الكريم وآياته تتراجع هذه الفكرة، لوجود الكثير من التفاصيل والأحكام الجزئية والخاصة التي لم نعهدها في الدساتير، ولا تنتظمها أدق فروع القانون تخصصاً وأدناها درجة، وهذا ما يجعل الصورة تختلط ويصعب معها التصنيف المحدد.

وحتى ننتهي إلى رأي لا بد لنا من الموازنة لإظهار الفروق الكبرى بين شريعة المجتمع من ناحية والقواعد الدستورية أو القانونية من ناحية أخرى.

فالقواعد الدستورية وفقاً للمفاهيم الحديثة ـ هي من ابتداع البشر سواء جاءت في صورة منحة من الحاكم، أو عقد بينه وبين الشعب، أو بوضع جمعية تأسيسية من الشعب، أو بسنها من الشعب مباشرة عن طريق الاستفتاء ـ تكتسب هذه الصفة بناء على أحد معيارين:

الأول شكلي: وهو أن ينص عليها في صلب الدستور.

والثاني موضوعي: وهو أن تكون القاعدة متصلة بالأسس التي يقوم عليها البنيان السياسي والاجتماعي للدولة[20].

والدساتير رغم أن منها ما يوصف بالجمود ـ إتباع طريقة معينة لتعديلها ـ إلا أنها في الجملة تخضع للتعديل، وقد ينتفض الشعب ليغير نظام حكمه ومؤسساته ويعصف بالدستور ويلغيه إلغاء كاملاً.

أما شريعة المجتمع في الجماهيرية ـ القرآن الكريم ـ فهي ليست من وضع بشر ولكنها

---

(19) سورة الانعام: آية 153.

(20) المدخل إلى القانون، د. حسن كيرة، ص 232ـ طبعة 1971، دار المعارف والسلطات الثلاث، د. سليمان الطماوي، ص 293ـ الطبعة الثانية، دار الفكر.

كلام الله الذي أوحى به إلى نبيّه ﴿ **وكذلك أوحينا إليك قرآناً عربياً لتنذر أم القرى ومن حولها وتنذر يوم الجمع لا ريب فيه** ﴾[21] ﴿ **وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض ألا إلى الله تصير الأمور** ﴾[22]. ولا يسري عليها أي من المعيارين السابقين لتحديد القاعدة الدستورية. فالقرآن الكريم لم يقتصر على القواعد الدستورية العامة أو القواعد المحددة التي قد ترد في الدساتير المعروفة، ولكنه جاء منهج حياة متكاملا ﴿ **ما فرطنا في الكتاب من شيء** ﴾[23] ﴿ **ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين** ﴾[24] فصلّ وأحكم في الثوابت التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان وأجمل فأحاط بجميع الأصول والقواعد الصالحة لكل زمان ومكان، وحوى من المعاني ما لا يمكن حصره في علم ولا يتسع له مسمى دستور أو قانون.

وهي تتسم بالخلود ولا يمكن تعديلها أو تغييرهابحال من الأحوال، فهي ليست من وضع البشر حتى يكون لهم ذلك ﴿ **قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إليّ** ﴾[25] ﴿ **واتل ما أوحي إليك من كتاب ربك لا مبدل لكلماته ولن تجد من دونه ملتحداً** ﴾[26] وهي منزهة عن النقص والزيادة التي قد تتصف بها أعمال البشر، فلا تجوز الزيادة عليها أو النقص منها لأنها كملت بانتهاء الوحي وموت النبي الخاتم الذي ليس بعده نبي ﴿ **اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً** ﴾[27]. وما يكون لقوة في الأرض مهما بلغت أن تفعل ذلك لأن الله الذي أنزلها قد تولى حفظها ﴿ **إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون** ﴾[28] والتاريخ خير شاهد على ما نقول فما عهدنا وثيقة حفظها التاريخ أربعة عشر قرناً من الزمان دون أن تمسها يد التبديل والتغيير غير القرآن الكريم، كما أنها ليست محلا

---

(21) سورة الشورى: آية 7.

(22) سورة الشورى: آية 53,52.

(23) سورة الانعام: آية 38.

(24) سورة النحل: آية 89.

(25) سورة يونس: آية 15.

(26) سورة الكهف: آية 27.

(27) سورة المائدة: آية 3.

(28) سورة الحجر: آية 9.

للنسخ أو التبديل لأن البشر وهم مستخلفون في الأرض ليس لهم أن يخرجوا عن أوامر الله الذي استخلفهم وليس في استطاعتهم أن ينسخوا كلامه أو يبطلوا العمل به فإن فعلوا فعملهم باطل بطلاناً مطلقاً لخروجهم على حدود وظيفتهم وتعرضهم لما ليس من شأنهم.

وقد عبرت النظرية العالمية الثالثة عن هذه المعاني بإيجاز عند القول بـأن: الأصـل هو أن أسلوب الحكم هو الذي يجب أن يتكيف وفقاً لشريعة المجتمع لا العكس «إذن شريعة المجتمع ليست محل صياغة وتأليف وتكمن أهمية الشريعة في كونها هي الفيصل لمعرفة الحق والباطل والخطأ والصواب وحقوق الأفراد وواجباتهم. إذ أن الحرية مهددة ما لم يكن للمجتمع شريعة مقدسة وذات أحكام ثابتة، غير قابلة للتغيير أو التبديل بواسطة أي أداة من أدوات الحكم، بل أداة الحكم هي الملزمة بإتباع شريعة المجتمع»[29].

وما ذكرناه من الفرق في الموازنة بين شريعة المجتمع والقواعد الدستورية من حيث المصدر والموضوع والثبات يسري أيضاً على القانون، بالإضافة إلى أن عنصر الإلزام في القاعدة القانونية مادي وسيلته توقيع الجزاء على المخالف. أما في شريعة المجتمع فهو ذاتي في جميع الأحوال وينبع من الالتزام الديني الذي يصحبه الاعتقاد بالجزاء الأخروي، ومادي في بعض الأحوال إذا تضمن جزاءً دنيوياً.

كما أن شريعة المجتمع تتسع لضبط وتنظيم كثير من العلاقات ومشارب السلوك التي لا يعنى بها القانون عادة، كالعلاقة بين العبد وربه، وصلة الرحم ومحاسن العادات والأخلاق، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر...... إلى غير ذلك مما لا يتسع المجال لحصره واستقصائه ويعجز القانون الوضعي عن احتوائه.

وبهذا ننتهي إلى القول بأن شريعة المجتمع بمفهومها السابق هي أسمى من أي قانون أو دستور عرفته البشرية، والسير على هديها قضاء الله الذي لا راد لحكمه، وتطبيق أحكامها وقواعدها لازمة معتنقيها في كل زمان ومكان.

تطبيق شريعة المجتمع:

إن إجماع المؤتمرات الشعبية في الجماهيرية على تقرير أن يكون القرآن الكريم شريعة المجتمع، وورود النص على هذا القرار في إعلان قيام سلطة الشعب يعني من الناحية

(29) الكتاب الاخضر، الفصل الأول ص 38.

التشريعية التزام هذا الشعب لأمرين:

الأول: أن يكون القرآن الكريم هو المصدر الأساسي للتشريع بحيث تكون كل التشريعات مستمدة منه نصاً أو روحاً.

الثاني: أن كل تشريع يخالف القرآن في نصوصه أو في المبادىء التي جاء بها يعتبر باطلاً، لمخالفته لشريعة المجتمع.

والتعرف على هذين الأمرين يستلزم بحث موضوع تطبيق شريعة المجتمع من الناحيتين النظرية والعملية، مع ملاحظة أني لا أقصد إلى الفصل بين كل من الناحيتين، ولكن فقط ليتسنى لي إيجاز ما يحويه القرآن الكريم من الأحكام الكلية والجزئية والإشارة إلى كيفية تضمنه لأصول الاستنباط وقواعده المرنة التي تجعله صالحاً ليكون شريعة لمجتمع القرن العشرين وما بعده، ثم لأعقب ذلك بتوضيح بعض النقاط العملية المتعلقة بالتشريع في إطار شريعة المجتمع في الجماهيرية.

شريعة المجتمع أساس للتشريع من الناحية النظرية:

والناظر في كتاب الله الكريم يجد فيه أكبر موسوعة علمية تدعو إلى التوحيد وترسم طريق الهداية، تتحدث عن الحياة الدنيا، وتدعو إلى التفكر والتدبر في الكون والطبيعة وما خلق الله وتضرب الأمثال والقصص من التاريخ للعظة والاعتبار، وتتحدث عن الإنسان في كل أطواره وأحواله، بدايته ونهايته، روحه وجسده، عقله وغرائزه، هديه وضلاله، فضائله ورذائله. تتحدث عن خلق الله من الإنس والجن والملائكة والرسل والأرض والسماء والكواكب والأفلاك والبحار وعن الغيب والآخرة والجنة والنار. . . . الخ وهذا قليل من كثير، وقطرة من بحر القرآن الزاخر بلآلىء المعارف والحكمة وكنوز الهداية والرحمة.

ولعل ما يعنينا هنا هو ما يدخل في مجال التشريع، وهو الأحكام التي جاء بها القرآن لتوجيه السلوك الإنساني وتنظيم حياة الإنسان وتصرفاته وعلاقاته وهي ما يطلق عليها «آيات الأحكام».

وهذه منها ما يتعلق بالعقيدة وهي الإيمان بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره. . .

ومنها ما يتعلق بالأخلاق ومحاسن العادات والمعروف وسائر الصفات التي يفترض في المؤمن أن يتحلى بها.

ومنها ما يتعلق بتنظيم الحقوق والمعاملات، وهذه التي تعنينا بالدرجة الأولى في مجال التشريع وهي تتنوع بحسب موضوعها إلى:

(أ) ما يتعلق بتكريم الإنسان وتقرير حقوقه الفردية والجماعية، وحقه في ممارستها وفق التصور الإسلامي للحرية والشورى والعدالة والمساواة.

(ب) وما يختص بتأمين الدعوة والأحكام الدولية كالجهاد وما يتعلق به من المعاهدات والفيء والغنائم والأسرى، ومعاملة غير المسلمين في الدولة الإسلامية وتحديد العلاقة بين المسلمين وغيرهم في السلم وفي الحرب.....

(ج) ما يختص بتنظيم الأسرة كالزواج والطلاق والنسب والميراث والوصية والولايه على اليتامى وحقوقهم...

(د) ما يتعلق بتحديد الجرائم والعقوبات ووسائل الإثبات والتقاضي والتحكيم....

(هـ) ما ينظم العلاقات المالية في المجتمع الإسلامي ويضبط معاملات الأفراد وعقودهم والتزاماتهم.

شريعة المجتمع ومصادر التشريع الأخرى:

وبديهي القول بأن آيات الأحكام الواردة في الموضوعات السابقة لا تفي وحدها بتغطية كل ما يتعلق بهذه الموضوعات في جوانبها القانونية. فهي آيات تتضمن قواعد عامة ومبادىء أساسية ولم تعرض لتفاصيل جزئية إلا في حالات قليلة، كما هو الشأن في تحديد أنصبة الورثة، وبعض مسائل الزواج والطلاق، وجرائم وعقوبات الحدود. وهذه ميزة كبرى لشريعة المجتمع وضرب من الإعجاز بصلاحيتها لكل زمان ومكان، لأن موضوع هذه الأحكام متطور ومتغير بتطور الزمان وتغير المكان واختلاف الأحوال فاقتصر فيها القرآن على القواعد العامة والمبادىء الأساسية التي يمكن وصفها بالثوابت التي لا تتغير بالعوامل السابقة، ليكون للمسلمين أن يسنوا نظمهم وقوانينهم فيها وفق مصالحهم وبحسب ما تقتضيهم الحاجة لمسايرة الواقع المتطور، وكل هذا في حدود الأسس والقواعد العامة المنصوص عليها، ودون

إخلال بأي حكم جزئي ورد فيه نص قطعي الدلالة.

وهذا مع مراعاة النصوص القرآنية العامة التي تحيل على مصادر أخرى للتشريع بحيث تستمد الأحكام المأخوذة من هذه المصادر قوتها التشريعية من النصوص القرآنية التي ألزمت بالأخذ عنها وإتباعها، وأحسن تلخيص لهذه المصادر ما ورد في حديث معاذ بن جبل عندما سأله الرسول عما يفتي به إذا عرض له قضاء فقال: أقضي بكتاب الله قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ؟ قال: اجتهد رأيي لا آلو، فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسولَ رسولِ الله لما يرضى رسولَ الله»[30]. فالنبي ﷺ مع علمه بوجوب الحكم بما أنزل الله أقر معاذاً على القضاء بالقرآن أولاً، فإن لم يجد فبالسنة لأنها تبين القرآن وتفسره، فإن لم يجد فبالاجتهاد الذي يتسع ليشمل ما أجمع عليه المجتهدون، وما يهتدي إليه المجتهد من المصادر التي تثبت لديه حجيتها من القرآن كالقياس والاستحسان والاستصحاب والمصلحة... الخ من المصادر التي تحدث عنها الأصوليون كأدلة لثبوت الأحكام.

وعلى هذا فإن القرآن الكريم يعتبر هو المصدر الوحيد للتشريع وهو عمدة الشريعة وأصل أدلتها، وكل مصادر وأدلة التشريع الأخرى ترجع إليه لأنها تبينه وتوضحه أو لأنها تستمد حجيتها في الدلالة على الأحكام من النص القرآني على حجيتها واعتبارها دليلاً على الحكم الشرعي.

فالسنة النبوية: وهي أقوال النبي محمد ﷺ وأفعاله وتقريراته قد تضافرت النصوص القرآنية على حجيتها وأنها مكملة للكتاب في بيان الأحكام الشرعية ومعاضدة له، ولذلك لم يفصلها الإمام الشافعي عنه في البيان واعتبرها هي والكتاب نوعاً من الاستدلال يعد أصلا واحداً وهو النص، وهما متعاونان في بيان الشريعة تعاوناً كاملاً. ولقد قال الشاطبي في هذا المقام: «ولا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنة، لأنه إذا كان كلياً وفيه أمور كلية كما في شأن الصلاة والزكاة والحج والصوم ونحوها فلا محيص عن النظر في بيانه»[31] استناداً إلى قوله تعالى: ﴿ **وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نُزّل إليهم ولعلهم يتفكرون** ﴾[32] وقوله تعالى: ﴿ **وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطيعوا**

---

(30) سنن أبي داوود ح 3، ص 303.

(31) نقلاً عما ورد في أصول الفقه، للشيخ محمد أبو زهرة ص 106.

(32) سورة النحل: آية 44.

الرسول لعلكم ترحمون ﴾[33] حيث أمر بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة دون بيان لعدد الصلوات وصفاتها وأوقاتها وكذلك في الزكاة مع أمره بطاعة الرسول الذي أسندت إليه مهمة البيان المتضمن لتفصيل ما أجمل وتحرير ما أشكل.

ومع ذلك فهي أصل للتشريع قائم بذاته دلّ على حجيتها من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ **قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله**﴾[34] وقوله ﴿ **يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا** ﴾[35] وقوله ﴿ **وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من امرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا** ﴾[36] وقوله ﴿ **وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا** ﴾[37] وقوله ﴿ **فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون** ﴾[38] وقوله ﴿ **لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر..** ﴾[39] وقوله ﴿ **فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم** ﴾[40]

هذا علاوة على النصوص التي تثبت أنه يتكلم عن الله تعالى مثل قوله تعالى: ﴿ **وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى** ﴾[41] وقوله: ﴿ **ولولا فضل الله عليك ورحمته لهمت طائفة منهم أن يضلوك وما يضلون إلا أنفسهم وما يضرونك من شيء وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما** ﴾[42].

وبهذا ثبت بالقرآن حجية السنة الصحيحة الثابتة، بمعنى أن ما ورد فيها من الأحكام

---

(33) سورة النور: آية 56.
(34) سورة آل عمران: آية 31.
(35) سورة النساء: آية 59.
(36) سورة الاحزاب آية 36.
(37) سورة الحشر: آية 7.
(38) سورة الأعراف: آية 158.
(39) سورة الأحزاب: آية 21.
(40) سورة النور: آية 63.
(41) سورة النجم: آية 4,3.
(42) سورة النساء: آية 113.

يكون قانوناً واجب الاتباع بصريح النصوص القرآنية، فهي تكون مع القرآن المصدر الثاني للتشريع، ورتبتها في الاعتبار بعد رتبة القرآن لأن ثبوتها في الغالب ظني وثبوت القرآن قطعي ولا شك أن القطعي مقدم على الظني، وهذا لا يعني القول بوجود تعارض بينهما لأن ما ورد في السنة من الأحكام هي بالنسبة للنصوص القرآنية لا يعدو واحداً من ثلاثة[43].

١ ـ أن تكون السنة مقررة ومؤكدة لحكم جاء في القرآن، وفي هذه الحالة يكون للحكم مصدران وعليه دليلان، أحدهما مثبت وهو النص القرآني، والثاني مؤيد وهو السنة. مثل قول الرسول ﷺ «لا يحل مال امرىء مسلم إلا بطيب نفس منه»[44] مع قوله تعالى: ﴿ **يأيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ منكم** ﴾[45] ومثل قوله عليه السلام: «استوصوا بالنساء خيرا. . . . . ﴾[46] مع قوله تعالى: ﴿ **وعاشروهن بالمعروف** ﴾[47] وغير هذا كثير مما جاء في السنة من الأحاديث الدالة على أحكام وردت في القرآن كحرمة الشرك وشهادة الزور وقتل النفس المعصومة وحقوق الوالدين. . . . .

٢ ـ وإما أن تكون شارحة ومفسرة لنصوص القرآن، بحيث تبين نصاً مجملاً في القرآن، أو توضح منه مشكلا، أو تقيد مطلقا، أو تخصص عاما، مصداق ذلك قوله تعالى: ﴿ **وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون** ﴾[48] والأمثلة على تفسير السنة للقرآن بالأوجه السابقة كثيرة منها: أن الله تعالى أمرنا بالصلاة في القرآن الكريم من غير بيان لمواقيتها وأركانها وعدد ركعاتها، فبينت السنة كل ذلك وقال ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي»[49] وورد في القرآن وجوب الزكاة من غير بيان لمقدارها ولا لما تجب فيه من الأموال ولا لشروطها فبينت السنة كل ذلك.

وورد في القرآن عقوبة السارق بقوله تعالى: ﴿ **والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا. . .** ﴾[50] دون تحديد لأي اليدين تقطع ولا لموضع القطع فجاءت السنة

(43) الرسالة للشافعي. ص 91، وانظر: أصول الفقه للشيخ عبد الوهاب خلاف. ص 39.
(44) بلوغ المرام من أدلة الأحكام، الحافظ ابن حجر. ص 108.
(45) سورة النساء: آية 29.
(46) سبل السلام للصنعاني ص 3، ص 136.
(47) سورة النساء: آية 19.
(48) سورة النحل آية 44.
(49) بلوغ المرام من أدلة الأحكام، للحافظ ابن حجر ص 38.
(50) سورة المائدة: آية 38.

وبينت أن القطع من رسخ اليد اليمنى.

ودل قوله تعالى: ﴿ **يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين** ﴾[51] على حق كل ولد في الميراث سواء كان قاتلا أو غير قاتل فجاءت السنة وخصصت هذا العموم بغير القاتل «ليس للقاتل ميراث»[52].

٣ ـ وإما تكون منشئة لحكم جديد ليس في القرآن نص عليه وليس هو زيادة على نص قرآني، ومن ذلك ما ثبت من السنة في القضاء بالشاهد واليمين، وتحريم الجمع بين المرأة وعمتها وبينها وبين خالتها، وميراث الجدات، ولزوم الشهادة في الزواج والتفريق بين الزوجين باللعان. . . .

وبعض العلماء يرى أن السنة من هذا النوع هي مصدر مستقل للتشريع، فقد قال الشوكاني: إعلم أنه قد اتفق من يعتد برأيه من أهل العلم على أن السنة المطهرة مستقلة بتشريع الأحكام، وأنها كالقرآن في تحليل الحلال وتحريم الحرام. وقد ثبت عنه أنه قال: «ألا أني أوتيت القرآن ومثله معه. . .»[53] أي أوتيت القرآن ومثله من السنة التي لم ينطق بها القرآن.[54]

في حين يرى بعض العلماء أنه ما من حكم جاءت به السنة إلا وله أصل في القرآن سواء كان هذا الأصل قريباً أو بعيداً، وقد نقل الشافعي هذا الرأي في رسالته وقرره الشاطبي في الموافقات بقوله: «إن السنة في معناها راجعة إلى الكتاب فهي تفصيل مجمله وتوضيح مشكله وبسط مختصره وذلك لأنها بيان له وهو الذي دل عليه قوله تعالى: ﴿ **وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم** ﴾[55] فلا تجد في السنة أمراً إلا والقرآن دل على معناه دلالة إجمالية أو تفصيلية، وأيضاً ما دلَّ على أن القرآن هو كلي الشريعة وينبوع لها، ولأن الله جعل القرآن تبياناً لكل شيء فيلزم من ذلك أن تكون السنة حاصلة فيه في الجملة[56].

ونحن نقول إن هذا الاختلاف ليس له نتيجة لأن الجميع متفقون على أن القوة

---

(51) سورة النساء: آية 11.
(52) نيل الأوطار، للشوكاني جـ 6، ص 79.
(53) سنن أبي داوود جـ 4، ص 200.
(54) إرشاد الفحول، للشوكاني ص 33، وأنظر: أصول الفقه الاستاذ محمد الزحيلي ص 178.
(55) سورة النحل: آية 44.
(56) الموافقات للشاطبي جـ 4، ص 11.

الإلزامية للسنة مستمدة من القرآن، وهذا هو ما عناه أصحاب الرأي الثاني بقولهم : إنه ما من حكم جاءت به السنة إلا وله أصل قريب أو بعيد في القرآن.

في حين اختصر أصحاب الرأي الأول المسافة معتمدين في حجية السنة على النصوص القرآنية التي ألزمت بطاعة الرسول والتي حذرت من مخالفته مما دلّ على أن قضاءه وأوامره تشريع واجب الامتثال والطاعة.

وبهذا فإن أهمية السنة للتشريع تتضح في الاحتياج إليها لفهم النصوص القرآنية التي يتعذر فهمها وتحتاج إلى مزيد من البيان بالوحي والإلهام وهو ما كان يقوم به النبي ﷺ، علاوة على ما كان يجيب به على عدد لا يحصى من أسئلة أصحابه وغيرهم ممن أخذوا عنه الدين، وهذه التفسيرات والأجوبة أصبحت مصدراً كبيراً لفهم مرامي النصوص القرآنية مصدراً من مصادر التشريع الإسلامي لا في مبادئه وأصوله فحسب ولكن في الفروع التي تتصل بحياة الناس وعلاقات بعضهم ببعض[57].

ويأتي بعد القرآن والسنة المصدر الثالث الذي يليهما في المرتبة وهو التشريع بالرأي، أو الاجتهاد بمعناه الواسع الذي يشمل الاجتهاد الجماعي - الاجماع - والاجتهاد الفردي - وهما من المصادر المتفق عليها، ثم يليهما من المصادر المختلف فيها كل ما ثبتت حجيته كدليل للأحكام بقرآن أو سنة ومن أهم هذه المصادر الاستحسان، والعرف، والمصلحة، وسد الذرائع، والاستصحاب. . .

فالاجتهاد بطرقه المتعددة يستمد حجيته في الاستدلال به على الأحكام من نصوص القرآن والسنة ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ **يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا** ﴾[58]

فالأمر بإطاعة الله وإطاعة الرسول أمر باتباع القرآن والسنة، والأمر بإطاعة أولي الأمر من المسلمين أمر بإتباع الحكم الذي يتفق عليه المجتهدون من المسلمين لأنهم أولو الأمر التشريعي من أهل الشورى. والأمر برد الوقائع المتنازع فيها إلى الله والرسول أمر بإتباع القياس ودليل العقل مع اعمال القواعد الكلية ومقاصد الشريعة العامة، وفي هذا

---

(57) أنظر: من فلسفة التشريع الإسلامي، الاستاذ فتحي رضوان ص 11.

(58) سورة النساء: آية 59.

رد للمتنازع فيه إلى الله ورسوله، لأنه إلحاق للوقائع محل النزاع بالوقائع المنصوص عليها عند التساوي في علة الحكم، أو إستنباط الحكم من القرآن والسنة بطريق غير مباشر[59].

وقد روى سعيد بن المسيب عن علي بن أبي طالب أنه قال : قلت يا رسول الله الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن ولم تمض فيه منك سنة، قال : «إجمعوا له العالمين» ـ أو قال العابدين ـ من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأي أحد. ولما ولى عمر شريحاً قضاء الكوفة قال له : انظر ما يتبين لك في كتاب الله فلا تسأل عنه أحداً، وما لم يتبين لك في كتاب الله فاتبع فيه سنة رسول الله، وما لم يتبين لك في السنة فاجتهد فيه رأيك واستشر أهل العلم والصلاح[60].

أما الاجماع والقياس بوجه خاص فقد احتج لهما بأدلة كثيرة نذكر منها : للاجماع : قوله تعالى : ﴿ **ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نولّه ما تولّى ونصله جهنم وساءت مصيرا** ﴾[61] والظاهر أن اتباع غير سبيل المؤمنين مقصود به في غير مشاقة الرسول لأنها تتضمنه قطعاً. فاتباع غير سبيل المؤمنين يعني مخالفتهم فيما أجمعوا عليه وهذا منهى عنه ومتوعد عليه، فيكون اتباع ما أجمعوا عليه واجباً على كل مسلم.

وروي عن النبي ﷺ في هذا المعنى آثار كثيرة منها قوله : « لا تجتمع أمتي على خطأ، لا تجمع أمتي على ضلالة، ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن »[62].

ورغم ما يمكن أن يقال عن الإجماع كمصدر للتشريع في أنه يتعذر الاعتماد عليه وتحققه بالشروط التي وضعها له علماء الأصول، فربما يكون من الممكن الاستفادة من الاجتهاد الجماعي في البلد الواحد أو أكثر بصيغة الإجماع كما كان يقال إجماع أهل المدينة، وإجماع العترة. . . الخ. وهذا له قيمته العلمية في صياغة القوانين من أهل الاختصاص ـ العلماء ـ وإقرارها ممن لهم حق التشريع في الدولة. وهذا يدعمه ما ورد في النص القرآني من قوله تعالى : ﴿ **وأولي الأمر منكم** ﴾ وله من التاريخ الإسلامي وسير الصحابة أكبر شاهد، فقد كان أبو بكر رضي الله عنه إذا أعياه أن يجد حكماً للمسألة في الكتاب أو السنة

(59) انظر أعلام الموقعين، لابن القيم جـ1 ، ص 48، اصول الفقه للشيخ عبد الوهاب خلاف ص 21.
(60) أعلام الموقعين، لابن القيم جـ1ص.
(61) سورة النساء: آية 115.
(62) انظر: في هذه الأحاديث ومراجع تحقيقها، أصول الفقه الإسلامي، د. محمد الزحيلي ص 187.

جمع رؤساء الناس فاستشارهم فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به وكان عمر من بعده يفعل ذلك[63]. وللقياس: بقوله تعالى: ﴿ **فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر** ﴾[64] وليس الرد إلى الله والرسول فيما لم يرد فيه نص محدود إلا بتعرف الأمارات الدالة منها على ما يرميان إليه وذلك بتعليل أحكامها والبناء عليها وذلك هو القياس.

كما أن الكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المشتملة على الأحكام قد ينص فيها على علة الحكم وقصد الشارع منه كما في قوله تعالى: ﴿ **يأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون** ﴾[65] في تشريع القصاص وبيان حكمته. وقوله تعالى: ﴿ .... **إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون** ﴾[66] في تحريم الخمر وبيان علته. وكقول النبي ﷺ: « إنما نهيتكم عن إدخار لحوم الأضاحي لأجل الدافة فكلوا وادخروا »[67] وكان قد نهى الصحابة إدخار لحوم الأضاحي ثم أباحه لهم مبيناً علّة النهي.

وتعليل الأحكام أو إناطتها بمقاصد شرعية مع صريح قوله تعالى: ﴿ **فاعتبروا يا أولي الأبصار** ﴾[68] دليل على حجية القياس حيث لا نص، بحيث إذا تحققت العلة أو المقصد الشرعي المنصوص عليهما في واقعة لا نص فيها أمكن إلحاقها بالمنصوص عليه في الحكم والاعتبار المأمور به هو رد الشيء إلى نظيره، فيكون معناه إعطاء الشيء غير المنصوص عليه حكم نظيره في الوصف المقتضى للحكم المنصوص عليه.

وكذلك القول في بقية المصادر المختلف فيها، فإن من قال بحجيتها في الاستدلال استند في هذه الحجية إلى نصوص تدعمها من الكتاب والسنة. وبذلك فإن مشروعية

---

(63) أصول التشريع الإسلامي، الاستاذ علي حسب الله ص 12.

(64) سورة النساء: آية 59.

(65) سورة البقرة: آية 179,178.

(66) سورة المائدة: آية 91.

(67) سنن أبي داوود جـ3، ص 99.

(68) سورة الحشر: آية 2.

الأحكام أو القوانين التي تستند إليها مستمدة أصلا من المصدر الأول الذي هو القرآن الكريم.

وبهذا ثبت أن القرآن الكريم هو أصل مصادر التشريع الإسلامي في جملتها. وكلها مستمدة منه نصاً أو روحاً، وهذا ما حفظ له إمكانية الاستمرار في حكم العلاقات البشرية وجعله صالحاً للتطبيق في كل زمان ومكان، دون أن يضيق بأحكام للوقائع والحوادث المتجددة التي يحتاج إليها المجتمع لضبط علاقاته وتحقيق مصالحه وغاياته التي تتفق وفطرة الانسان وما حباه به الله من صفات التكليف والتكريم ليكون خليفته في أرضه محكوما بشرعه.

شريعة المجتمع وطرق الاستنباط:

تقدم لنا القول بأن القرآن الكريم هو أصل مصادر التشريع الإسلامي وعمدتها، وأن تلك المصادر جميعاً ترجع إليه إما لأنها تؤيده وتفسره، أو لأنها لم تعتبر حجة ومصدراً إلا بدلالة القرآن عليها.

ومصادر التشريع في مجملها تنقسم إلى نوعين: مصادر نصية وهي القرآن والسنة. ومصادر غير نصية وهي ما عدا المصدرين السابقين، وإن كانت في جملتها مستنبطة من النصوص ومشتقة منها ومعتمدة عليها.

وبالنسبة للنوع الأول ـ المصادر النصية ـ وأخص منها بالذكر النصوص القرآنية لأن ما يسري عليها في قواعد الاستنباط وطرقه صالح لاستنباط الأحكام من جميع النصوص التشريعية سماوية كانت أم وضعية، فإن طرق استنباط الأحكام منها متوقف على نوعين من القواعد:

النوع الأول: القواعد اللغوية لتحديد علاقة الألفاظ بمعانيها الوضعية أو العرفية أو الشرعية، وما يفهم من التراكيب اللغوية بالعبارة أو الإشارة أو الدلالة أو الاقتضاء، ودرجة وضوح دلالة النص أو عدم وضوحها، كأن يكون نصاً أو ظاهراً أو مفسراً أو محكماً أو خفياً أو مشكلاً أو مجملاً أو متشابهاً أو مشتركاً أو عاماً أو خاصاً، وإفادته للحكم ونوعها كأن يكون منسوخاً أو أمراً أو نهياً. . . إلى غير ذلك من القواعد الضابطة التي لا يتسع المقام لأكثر من الإشارة إليها باعتبارها لازمة لاستخراج الأحكام من النصوص وتمييز قطعي الدلالة من ظنيها.

النوع الثاني: قواعد معنوية أو شرعية تؤخذ بالاستقراء من الطرق التي سلكها الشارع في

تقرير أحكامه، ومن المقاصد التي رمى إليها بتشريعه. وفي هذا يقول الأستاذ عبد الوهاب خلاف: «إن دلالات الألفاظ والعبارات على المعاني قد تحتمل عدة وجوه، والذي يرجح واحداً من هذه الوجوه هو الوقوف على مقصد الشارع، ولأن بعض النصوص قد تتعارض ظواهرها والذي يرفع هذا التعارض ويوفق بينها أو يرجح أحدها هو الوقوف على مقصد الشارع، ولأن كثيراً من الوقائع التي تحدث ربما لا تتناولها عبارات النصوص وتمس الحاجة إلى معرفة أحكامها بأي دليل من الأدلة الشرعية، والهادي إلى هذا الاستدلال هو معرفة مقصد الشارع»[69].

والمقاصد التي ترمي الشريعة إلى حفظها إما مقاصد ضرورية وهي التي تتوقف عليها حياة الناس الدينية والدنيوية وتنحصر في حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. أو مقاصد حاجية وهي التي يحتاج إليها الناس لرفع المشقة ودفع الحرج عنهم ليتحملوا مسؤولية التكاليف وتتيسر لهم سبل العيش وطرق التعامل. أو مقاصد تحسينية وهي فعل ما تقتضيه المروءة ومحاسن العادات واجتناب كل ما تأنف منه العقول الراجحات.

والقواعد المستنبطة من أحكام الشارع ومقاصده كثيرة منها على سبيل المثال: الأصل في الأشياء الإباحة، تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان، الضرورات تبيح المحظورات، لا ضرر ولا ضرار، الحاجات تنزل منزلة الضرورات في إباحة المحظورات، المشقة تجلب التيسير، العادة محكمة، يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام......

هذا وقد قصدت من هذه الإشارة السريعة المختصرة إلى طرق الإستنباط بيان علاقتها بالمصادر النصية، لأن استخلاص الأحكام الشرعية من النصوص الثابتة لا يتيسر إلا بسلوك هذه الطرق والتعرف على قواعدها ودلالاتها، وبالتالي فهي الطريق إلى التطبيق العملي لنصوص الشارع ومعرفة الأحكام التي تؤخذ منها. ويضاف إلى هذا بالنسبة للقرآن الكريم سلوك المنهج العلمي في أصول التفسير، وخاصة ما يتعلق منه بمعرفه أسباب النزول والنسخ والتفسير بالآثار المروية عن النبي والصحابة.

شريعة المجتمع والتراث الفقهي:

وإذا كنا قد انتهينا إلى أن مصادر التشريع المختلفة وطرق الاستنباط وأصول التفسير

---

(69) علم أصول الفقه، الشيخ عبد الوهاب خلاف ص198 ومقاصد الشريعة الإسلامية، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ص 27، وانظر: أصول التشريع الإسلامي، للاستاذ علي حسب الله ص 171.

هي الأدوات التي يتم بواسطتها معرفة الحكم الشرعي، والتي لا يمكن الاستغناء عنها أبداً عند تطبيق القرآن الكريم شريعة للمجتمع، فإن الأمر يختلف بعض الشيء بالنسبة لآراء الفقهاء الاجتهادية.

ذلك أن ما كتبه الفقهاء في مختلف العصور وزخرت به مكتبات العالم الإسلامي في فقه الشريعة منه ما هو متفق عليه بينهم جميعاً لإستناده إلى نص قطعي الثبوت قطعي الدلالة، وهذا مما لا يختلف فيه لاحق عن سابق ولا مجال فيه للاختلاف. ومنه ما هو مختلف فيه لاستناده إلى نص قطعي الثبوت ظني الدلالة، أو ظني الثبوت قطعي الدلالة، أو ظني الثبوت ظني الدلالة، أو لأنه من الأمور الاجتهادية التي ليس فيها نص مُحَدَّد في الموضوع، بأن ترك حكمها لتقدير أولي الأمر في التشريع، أو كانت من الأمور غير المعروفة من قبل والحادثة وفق سنن التطور وما تتبعه من علاقات ومعاملات متجددة، فانطبق عليها القول بأن النصوص متناهية لكن الحوادث غير متناهية، وكان لا بد من البحث لها عن حكم جديد باستنباط هذا الحكم عن طريق الاجتهاد الفقهي الذي قد لا يكون مستنداً إلى نص من الكتاب أو السنة تفسيراً أو قياساً، وإنما يستند إلى القواعد العامة في الاستنباط، وتمليه المصلحة وملاءمات الظروف الزمانية والمكانية المحيطة بالحادثة محل الحكم. ومثل هذا الحكم عرضة للتغير إذا تغيرت الظروف والأحوال التي دعت إليه.

مثل هذه الآراء الفقهية على كثرتها ليست لها أية صبغة إلزامية إلا من حيث اعتقاد صحتها وصلاحيتها. وقديماً قال أبو حنيفة عن آراء فقهاء التابعين وأقوالهم «هم رجال ونحن رجال» بمعنى أن لنا أن نجتهد ونتخير من الأقوال ما نشاء دون أن يكون علينا أن نلتزم باجتهادهم وآرائهم.

ولعل من المفيد الإشارة إلى أن أئمة المذاهب الذين تعصب لهم من تعصب وأحيطت أقوالهم بهالة من التقديس قربتها من النصوص الشرعية، كانوا أكثر الناس حرصاً على بيان منزلة آرائهم وأقوالهم، وأشدهم نكيراً على التقليد والقعود عن الأخذ بأسباب الإجتهاد ومعرفة موارد الأدلـة ومصادرها.

فقد روي عن أبي حنيفة قوله: لا ينبغي لمن لم يعرف دليلي أن يفتي بكلامي، وقوله علمنا هذا رأي لنا وهو أحسن ما قدرنا عليه فمن جاءنا بأحسن منه فهو الصواب. وعن الإمام أحمد قوله: لا تقلدني ولا تقلد مالكاً ولا الأوزاعي ولا النخعي ولا غيرهم وخذ

الأحكام من حيث أخذوا من الكتاب والسنة، لا ينبغي لأحد أن يفتي إلا أن يعرف أقاويل العلماء في الفتاوى الشرعية ويعرف مذاهبهم[70].

وما إطلاق عصر التقليد والتأخر العلمي على فترة ما بعد القرن الرابع الهجري إلا نتيجة للعزوف عن الاجتهاد وانتشار التقليد، وما تبعه من التعصب المذهبي، وتخلف الفقه عن مسايرة ركب الحضارة ونتاجها الجديد بما له من أثر في السلوك والأعراف وأنواع المعاملات. وهكذا سادت طيلة القرون السابقة دعوى الإجماع على إغلاق باب الاجتهاد، وقد كانت في بدايتها دعوى أريد بها الخير للشريعة بسد الباب أمام أنصاف الفقهاء وشذاذهم من الوصوليين الذين تخصصوا في فتاوى الأمراء والحكام وحل مشاكلهم السياسية والقانونية، وأمام أولئك المدعين الذين لم يتأهلوا للاجتهاد حقاً وأرادوا ولوج هذا الباب لسبب أو لآخر، ولكنها إنتهت إلى ركون إلى التقليد، وتخلف عن مسايرة الوقائع المتجددة مما حدا بالمصلحين منذ القرن السادس الهجري وحتى الآن إلى تجديد دعواتهم بين كل حين وحين إلى الاجتهاد وتجديد هذا الفقه ببحث كل واقعة جديدة والخلوص إلى حكم شرعي لها يتفق مع القواعد والأهداف العامة للتشريع الإسلامي.

ولا شك أن هذا المعنى تتضمنه مقولة «القرآن الكريم شريعة المجتمع» لكن دون إهمال لهذا التراث العريض، ودون افتئات على عباقرة عصوره المتعددة أو تسفيه لآرائهم التي انتهوا إليها وفق ظروف ومعطيات قد تكون مختلفة جداً عما نحن عليه الآن.

فالطريق هو أن نبحث ما قالوا وأدلتهم، وحيثيات قضاياهم وأحكامهم وبعد الإلمام بها وبمداركها يمكن أن نصل إلى الرأي الصواب، سواء باختيار رأي مما قيل، أو باستحداث ما هو أكثر منه مناسبة للعصر أو أدنى إلى روح الشريعة ومقاصدها. وهذا ما يطلق عليه تغير الأحكام بتغير الزمان، سواء كان هذا التغير بسبب حدوث أوضاع تنظيمية اقتضتها أساليب الحياة، أو بسبب التغير الذي قد يحدث في سلوك الأشخاص وأخلاقهم مما يستدعي تدابير جديدة بأحكام متجددة وفق المبدأ الشرعي الثابت وهو جلب المصالح ودرء المفاسد وتحقيق ما فيه نفع المجتمع الإسلامي في ضوء مبادىء الإسلام وقواعده العامة كالتيسير ورفع الحرج وسد الذرائع وغيرها من أدوات السياسة الشرعية.

(70) انظر: تاريخ التشريع الإسلامي، د. عبد العظيم شرف الدين ص 206. والمدخل للعلوم القانونية والفقه الإسلامي، المستشار علي علي منصور ص 161.

كيفية التشريع المستند إلى القرآن الكريم:

وإلى هنا أعتقد أن التصور النظري لشريعة المجتمع كأساس للتشريع بدا واضحاً بعض الشيء ولو من جوانبه الرئيسية والهامة على الأقل. ويبقى أن نعرج على الناحية التطبيقية. وهي كيف يكون القرآن الكريم شريعة المجتمع التي يهتدى بها ويحتكم إليها ويصدر عنها فيما يسنه من التشريعات؟. وفي هذا تجدر الإشارة إلى أن تطبيق هذه الصورة مألوف جداً ولا يعوزه الرضا والقبول من جماهير الأمة التي تجد فيه تجسيداً لقناعاتها ومعتقداتها الدينية، بحيث يبدو الأمر طبيعياً وفي غاية التلقائية، فالمجتمع متشوق لتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية ومبادئها، رافض لكل ما يبدو متعارضاً مع تعاليمها أو مستهجناً وغريباً في خططها وتوجيهاتها، وخير دليل على هذا اختياره لأن يكون القرآن الكريم شريعة له.

ولكن يدق الأمر بعض الشيء ويثور التساؤل والجدل عند التعرض للتفاصيل والجزئيات، كأسلوب ومجال الشورى التي تعتبر الطابع المميز للمجتمع الإسلامي، وتحديد من هم أولو الأمر الواجبة طاعتهم، ثم من لهم أهلية التفسير والاستنباط، ثم التصور العملي لحركة سن القوانين من الاقتراح والصياغة ثم الموافقة والإصدار وفق نهج يعتمد القرآن الكريم شريعة للمجتمع؟ وسنشير برأي حول كل النقاط السابقة.

أسلوب وكيفية الشورى:

تعتبر الشورى الطابع المميز للنظام السياسي الإسلامي والسمة البارزة على ما يحويه هذا النظام من مبادىء الحرية والمساواة التي تحتم أن يكون أمر المسلمين شورى فيما بينهم لا يقدم منهم أحد على غيره إلا بحقه، ولا يحجر فيه على رأي عاقل منهم أن يبدي على الملأ، وبهذا فهي الوصف الملازم للمجتمع الإسلامي كما جاء في القرآن الكريم ﴿ **والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون** ﴾[71]. وما أمر النبي ﷺ بمشاورة أصحابه في قوله تعالى: ﴿ **وشاورهم في الأمر** ﴾[72] مع العلم بأنه مؤيد بالوحي ومستغن به عن طلب صواب الرأي من الصحابة إلا بقصد تعدية الحكم إلى من بعده حتى تصير الشورى سنة في الأمة ويتربى المجتمع الإسلامي على ممارستها وتحمل تبعاتها، محققاً بذلك أسمى درجات الديمقراطية لأفراده بإشراكهم مباشرة في اتخاذ القرار،

(71) سورة الشورى: آية 38.

(72) سورة آل عمران: آية 159.

والاعتراف لهم بهذا الحق والواجب، وهو ما نطلق عليه اليوم «حكم الشعب نفسه بنفسه».

وهنا يبرز السؤال المهم حول الأسلوب الذي تمارس به الشورى وكيفية إبداء الرأي والاختيار، والأغلبية اللازمة لاعتماد الرأي . . . . ؟ لتلحقه الإجابة التي قال بها أغلب فقهاء المسلمين وهي : إن الإسلام لم يأت بأسلوب خاص للشورى بل ترك أمر ممارستها وتنفيذها للمجتمع ليختار من أساليبها وكيفياتها ما يتناسب معه ويكون أجدى في الوصول إلى الغاية التي من أجلها شرعت الشورى. ولا يفوتني هنا أن أشير إلى أنَّ البعض قد غالى بعض الشيء باعتماد صورة معينة لممارسة الشورى ووصفها بأنها الصورة التي وردت في السنة كتطبيق دقيق للشورى المنصوص عليها في القرآن[73].

ونحن مع تأكيدنا لورود مثل هذه الصورة عن النبي ﷺ إلا أنا نجد لها صوراً أخرى في تطبيقات النبي والصحابة من بعده نشير في ذلك الى ما يروى من استشارة النبي ﷺ لأبي بكر وعمر في أسرى بدر، واستشارته لنوفل بن معاوية الديلي في حصار الطائف، وأخذه بما أشار به عليه الحباب بن المنذر في اختيار المكان في وقعة بدر ، وما يروى عن تشاور بعض الصحابة في اختيار خليفة للرسول بعد وفاته، وما فعله أبو بكر من المشورة قبل حروب

---

(73) انظر: بحثاً مقدَّماً عن الشورى إلى كلية القانون من إعداد ابراهيم السوري ص116، وفي هذا الرأي أيضاً انظر: الشيخ محمد ابو زهرة، المذاهب الإسلامية ص37، الاستاذ محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام ص118. وقد استبعد بعض الكتاب هذه الصورة استبعاداً كاملاً وحاول هدمها من عدة جوانب ننقل منها بتصرف:

أ ـ إنه بعد أن أستعرض الآيتين ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ و﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾ كدليل على مشاركة الأمة الإسلامية كلها في شؤون الحكم. تدل «أما وقد انتهينا من بيان هذين الدليلين اللذين ولدا من بطون الفكر النظري ميتين، فإننا ننتقل إلى بيان كيف ننقلهما إلى مقرهما الأخير في أحد قبور عجائب الفكر السياسي الإسلامي»!! وقال: إن الآية الأولى نزلت بمكة ولم يكن الرسول في تلك المرحلة يعمل على وضع نظام الدولة وإنما كان يقوم بنشر الدعوة، وأما الآية الثانية فالخطاب فيها موجه إلى الرسول والصحابة.

ب ـ كما تساءل في عجب كيف يجوز الادعاء بأن مبدأ الشورى في الإسلام من مقتضياته الأخذ بنظام الديمقراطية المباشرة وهو ذو صبغة عامة لجميع البشر، منطلقاً من قناعته بأن الديمقراطية المباشرة لا يمكن تطبيقها إلا في دويلة صغيرة وفي عدد قليل من الناس.

ج ـ قال: إنَّ القول إن الإسلام أو مبدأ الشورى يتطلب الأخذ بالديمقراطية المباشرة هو قول يتعارض مع خصائص الشريعة الإسلامية في المرونة وعدم الجمود كما يتعارض مع ما سارت وتسير عليه سنة التاريخ بصدد أنظمة الحكم. . . . عن محاضرة عبد الحميد متولي ـ في مبدأ الشورى في الإسلام ص 28 وما بعدها ـ الطبعة الثانية عالم الكتب.

الردة، وكذلك ما فعله عمر في بعض الفتوحات وإنشاء الدواوين وقسمة الأرضين. . . . الخ(74). رغم ما قد يقال من الفرق بين هذه الصور من الشورى التي تعتبر في أغلبيتها نوعاً من الاسترشاد والاستشارة الخاصة التي تختلف في معناها عن الشورى كنظام سياسي وصورة لممارسة السلطة.

ونحن إذ نثني على الرأي الذي لا يعتمد صورة محددة أو أسلوباً معيناً للشورى لا نرمي إلى التقليل من أهمية أي تطبيق بعينه وخاصة ما يجري عليه النظام الجماهيري من تقسيم المجتمع إلى مؤتمرات شعبية أساسية تمارس ديمقراطية الشورى في جو مفتوح وعلى مرأى من شعوب الأرض جميعاً. ولكن نرمي الى الحيلولة دون غل أيدينا عن إحداث أي تعديل قد يفرض نفسه للمصلحة العامة، أو لمصلحة جزئية، أو لطبيعة المواضيع التي تطرح للنقاش، بل قد يتعين لمصلحة نظام الشورى نفسه الذي يعتقد البعض أنه في ذاته مطلب كالعدل يجب تحقيقه من أقرب الوسائل إليه توصيلا. فإذا رسمنا صورة محددة لأسلوب الشورى ونظامها وأضفينا على هذه الصورة تحديداً شرعياً توقيفياً فسنقع في الحرج لا محالة إذا ما جدّت ظروف أو وقائع تستدعي أي تعديل أو تحوير في ممارسة الشورى.

نطاق الشورى ومجالها :

أما عن مجال الشورى فهو بصفة عامة يتحدد بالمسائل الدنيوية التي ليست متعلقة بالعقيدة أو العبادات مما لم يرد لها حكم محدد في الكتاب أو السنة، وبعبارة أدق فإن مجال الشورى هو الأمور التنفيذية التي تهم الوطن والمواطن سياسية كانت أو إدارية أو مالية،(75) بحيث يناقشها كل الشعب ويدلي برأيه فيها ويكون التنفيذ لقرار الأغلبية عملا بأن السلطة للشعب ولا سلطة لسواه. وإذا كان ما عهدناه في الدورات السابقة للمؤتمرات الشعبية هو أن يعرض على هذه المؤتمرات كل ما يتعلق بالأمور التنفيذية، بل والتشريعية أحياناً، بحيث تناقش السياسة الداخلية من ميزانية إدارية وتنموية وقرارات متعلقة بالتجارة والصناعة والزراعة. . . . وتصعيد الأمناء واختيار اللجان، ومناقشة وإقرار بعض القوانين، وما يتعلق

---

(74) الوجيز في المبادىء السياسية في الإسلام ص 134 تأليف سعدي أبو حبيب، الطبعة الأولى ـ دار البلاد. والشورى في الإسلام، للأستاذ عبد الغني محمد بركة ص 57. مطبوعات مجمع البحوث ـ بالأزهر.

(75) وهي بهذا المعنى الذي اخترناه ترادف سلطة الشعب أو الحكم الديمقراطي المباشر، في حين يضيّق البعض من نطاقها حتى يجعلها خاصة في شؤون الحرب، ويرى البعض أنها لا تكون إلا في المسائل الهامة والخطيرة كالتي تطرح للاستفتاء العام المباشر وفق بعض الدساتير الحديثة.

بالسياسة الخارجية من إقرار للمعاهدات وتحديد للمواقف من الدول المختلفة وفق ما يبدر منها نحو الجماهيرية. فإن لنا وجهة نظر فيما يتعلق بالمسائل الفنية والعملية وأخص منها بالذكر وضع القوانين. ذلك أنه يجب التمييز بين نطاق الشورى أو الحكم الشعبي من ناحية، وبين التشريع والأنشطة العلمية والفنية الدقيقة من ناحية أخرى. فالشعب وإن كان هو المالك للسلطة والثروة والسلاح وهو الحاكم والمشرع والمنفذ.. إلا أن هذا لا يعني أن هذه السلطات والإمكانات موزعة عليه بأفراده، وأن الممارسة اليومية والتطبيق الفعلي مشاع فيه حتى يصح لفرد ما أن يتصرف وفق هذا ليمتحن ما ينوبه من السلطة أو الثروة أو غيرها، كما لا يعني أن تكون ممارسة السلطة وما تخوله بعد ذلك من أمور التنفيذ ودقائقه هي لمجموع الشعب، لأن كلتا الصورتين متعذرة إن لم تكن مستحيلة وغير منطقية إن لم تكن ضربا من الخيال. بل يعني أن يكون الحكم شعبياً والقرار شعبياً، وكل ما يحدث في الوطن وخاص به ينبع من إرادة شعبية وفق أسلوب معين للشورى، وليكن أسلوب المؤتمرات الشعبية التي يمكنها أن تعطي المؤشرات العامة للتوجهات المطلوبة شعبياً والتقرير بنعم أو لا، كقبول أو رد ما يعرض عليها من آراء أو مذكرات، وإقرار أو رفض ما يطرح أمامها من الخطط والمشاريع. وكل هذا بعد أن يكون هناك بيان كاف وتبرير مقنع لكل ما يعرض اعتماده على أن أفهام المخاطبين مختلفة ومداركهم متفاوتة، وما سيتخذونه من قرار سينالهم جميعا عائده خيراً كان أو غيره. ولهذا قيل بحق إن نطاق الشورى ومجالها إنما يكون في أمور الملائمة والتقدير لا في أمور إنزال الحكم الشرعي، لأن العمل الأخير يكون محلاً للتداول وليس للشورى، والتداول عمل علمي يخضع للضوابط العلمية لا للتقدير والملائمة.

فالتشريع أو وضع القوانين الملزمة ـ وفق شريعة المجتمع ـ والتي تحتاج في تحديدها أو وضعها أساساً إلى جهد بشرى يمكن تقسيمها إلى نوعين[76] :

النوع الأول : أحـكام تحتاج في استخراجها إلى اجتهاد في النصوص من حيث المعنى، والثبوت، والأرجحية، ومعرفة العلة التي بني عليها الحكم. وهذا وارد في كل النصوص التي يقال عنها ظنية الدلالة في استنباط الأحكام الشرعية منها سواء كانت هذه النصوص قرآناً أو سنة.

---

(76) ويسبق هذين النوعين في الترتيب، الأحكام الثابتة عن طريق الوحي من قرآن أو سنة، مما يعتبر قطعي الدلالة، أو مما علم من الدين بالضرورة من الحلال والحرام وأحكام العبادات والحدود والكفارات، وما ماثلها، فهذه ليست محل اجتهاد أو تقنين فيما ثبت فيها بأدلة قطعية الدلالة.

النوع الثاني : أحكام تحتاج في استخراجها إلى إعمال مصادر التشريع بالرأي وإستجلاء مقاصد الشريعة وأهدافها للاهتداء إلى أحكام جديدة في أمور مستحدثة ليس فيها نص سابق، وهذه الأحكام المستحدثة يجب أن يتوافر لها عنصران :

الأول : تحقيق مصالح الناس.

الثاني : موافقة روح الشريعة وأهدافها العامة، وعدم مناقضة أي دليل من أدلة الشرع التفصيلية.

ومن هنا أكرر ما أشرت إليه من وجوب التفرقة بين ما يتناوله الشعب بمجموعه في الشورى، وبين عملية التقنين وما في حكمها من الشؤون التي تتطلب علماً وتخصصاً للخوض فيها. ذلك أن الناس متفاوتون في أهليتهم وصلاحيتهم لمباشرة عمل دون آخر، ولا ضير إطلاقاً أن يكون القليل منهم على علم بما يجهله سواهم. ولن يغني من الأمر شيئاً القول بأن هؤلاءالمتخصصين هم أفراد من الشعب وبالتالي يمكن الاستفادة من خبرتهم من خلال إدلائهم في مؤتمراتهم الشعبية. لأن الرأي في هذه المؤتمرات لن يكون لهم ولا للعلم والخبرة ولكن للأغلبية التي قد ينحرف بها محترفو الخطب وفرسان البيان، ويغرر بها أصحاب المظاهر الزائفة والدعاوى الخلابة، أو على أحسن الأحوال تذهب بها اختلافات الرأي واعتقاد الصواب المذاهب، فلا نكون أمام رأي محدد في مسائل تحتاج إلى تحديد. ولنا خير مثال على هذا ما وقع في نقاش بعض مشاريع القوانين أخص منها بالذكر قانون الزواج بالأجنبيات، وقانون الأحوال الشخصية الذي لا أعتقد أن مؤتمر الشعب العام قد انتهى فيه الى صيغة محددة من آراء المؤتمرات الشعبية فاكتفي بالقول بأنها أقرته فيما لا يتعارض مع القرآن الكريم شريعة المجتمع.[77]

ولكن من يقول إن هناك تعارضاً أو ليس هناك تعارض، وإذا لم يكن تعارض ولكن هناك احتمالات متعددة فأيها يقدم وما هو معيار التقديم ؟ كل هذا يستوجب أن يكون هناك من يقطع برأي مبني على العلم.

فيكفي من جميع الشعب أن يأمر بإيجاد تشريع في هذا الجانب أو ذاك، ويشترط أن

---

(77) جلسة فبراير 1984. وهذا تأكيد آخر على صياغة الإرادة الشعبية الحقيقية المنصبة على أن يكون القرآن شريعة للمجتمع. أما التشريعات والقوانين التي تصدر من جهات الاختصاص فسمة الإرادة الشعبية فيها هي صدورها في الإطار العام لشريعة المجتمع، أو بعبارة أخرى أن تكون موافقة للشرع الإسلامي.

يكون هذا التشريع مستنداً الى القرآن الكريم. ثم يترك موضوع الصياغة وإيجاد النصوص لمن يمكن أن يسألوا أو يحاسبوا إذا ما أخلّوا بهذا الالتزام أو انحرفوا به عن إرادة الشعب الذي تتحقق سلطته كاملة بالأمر والتكليف أولاً ثم بالرقابة ثانياً. شأنه في ذلك شأن التكليف بالوظيفة وأمانة اللجان، وسائر الأعمال الفنية المحتاجة للإدارة والتنفيذ من ذوي الكفاءة والاختصاص.

أولو الأمر في التشريع:

وفي تحديد من يكون لهم شأن واختصاص بوضع القوانين المطلوبة وفقاً لشريعة المجتمع نقول: إنه قد ورد النص في القرآن وفي أكثر من موضع على أن الشارع هو الله سبحانه وتعالى، وأن شرعه هو ما جاء في كتابه وعلى لسان نبيه ﷺ. فما أتى من هذين الطريقين من النصوص فأمره واضح من حيث ضرورة تطبيقه إذا كان قطعي الدلالة في موضوعه.

وما لم يكن كذلك لاشتباه معناه، أو اشتراكه، أو احتماله لمعنى أو معاني أخرى، فإن طريق معرفته يكون بالرد إلى أهل العلم والاختصاص **﴿ فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾**[78] **﴿ ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ﴾**[79] أما ما لم يرد له نص فيجب البحث عن حكم الله فيه من مجموع نصوص الشريعة، وذلك باستعمال قواعد الاجتهاد وأصول الاستنباط، والاهتداء بالقواعد التشريعية ومقاصد الشريعة. وهذا لا يتيسر لغير الفقهاء الملمين بأحكام الشريعة ومقاصدها القادرين على استعمال قواعد الاجتهاد وأصول الاستنباط، وأولي العلم والدراية ففي الموضوع محل الحكم المراد استنباطه من العلميين والخبراء والسياسيين والإداريين والاقتصاديين. . . . ولعمري انهم المعنيون بأولي الأمر في قوله تعالى: **﴿ يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ﴾**[80]. فطاعة الله ورسوله تعني التزام شرع الله الذي جاء في الكتاب والسنة، وطاعة أولي الأمر تعني الالتزام بما يصدر عنهم من القوانين والأوامر المستنبطة مما جاء عن الله ورسوله.

---

(78) سورة النحل: آية 43.

(79) سورة النساء: آية 83.

(80) النساء: آية 59.

وفي تحديد أولي الأمر الواجب طاعتهم آراء عدة، نستبعد منها ما يقول بأنهم الصحابة، أو الأمراء والسلاطين، أو الإمام المعصوم كما هو رأي الشيعة لنتوقف عند رأيين مشهورين:

أحدهما يقول: بأن المقصود بأولي الأمر الذين يرجع إليهم في تقنين الحكم الشرعي هم المجتهدون من العلماء وأهل الفتيا[81]. بدليل أن الحكم الشرعي المستنبط أما أن يكون طريقهُ تفسير النص وتأويله وفق المنهج العلمي لتفسير النصوص، أو بقياس مسألة لا نص فيها على مسألة منصوص على حكمها. أو بتطبيق قواعد الشريعة ومبادئها العامة وفق أدلتها الاجتهادية كالاستحسان والعرف والاستصحاب والمصالح المرسلة وسد الذرائع . . . . . وإذا كان استنباط الحكم ـ التشريع ـ يقتضي كل ذلك فإنه لا يستطيعه سوى العلماء الذين بلغوا مرتبة الاجتهاد[82].

والثاني يقول: إنهم أهل الاختصاص من الخبراء والفنيين والفقهاء وقد نقل عن الإمام محمد عبده قوله : بأن المراد بأولي الأمر هم أهل الحل والعقد من المسلمين، وهم الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة، فهؤلاء إذا اتفقوا على أمر يجب طاعتهم، بشرط أن يكونوا أمناء، وألاّ يخالفوا أمر الله ولا سنة رسوله التي عرفت بالتواتر، وأن يكونوا مختارين في بحثهم في الأمر وءاتفاقهم عليه، وأن يكون ما يتفقون عليه من المصالح العامة[83]. وفي نفس المعنى يقول الأستاذ الشيخ محمود شلتوت: بأن ليس أولو الأمر خصوص المعروفين في الفقه الإسلامي باسم الفقهاء المجتهدين الذين يشترط فيهم أن يكونوا على درجة خاصة من علوم اللغة وعلوم الكتاب والسنة. فإن هؤلاء مع عظيم احترامنا لهم لا تعدو معرفتهم في الغالب هذا الجانب، ولم يألفوا البحث في تعرف كثير من الشؤون العامة كشؤون السلم والحرب والزراعة والتجارة والإدارة والسياسة، نعم هم

---

(81) انظر نظام الحكم في الدولة الإسلامية، المستشار عمر شريف ص 68. ونظام الحكم في الإسلام، د. عبد الحميد متولي ص 48.

(82) الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، د. فتحي عبد الكريم ص 245. وانظر علم أصول الفقه، الاستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف ص 48.

(83) عن الشورى في الإسلام، الاستاذ عبد الغني محمد بركة ص 25.

كغيرهم لهم جانب خاص يعرفونه حق المعرفة، وهم أرباب الاختصاص وأولو الأمر فيه، وهو ما يتصل من التشريعات العامة بأصول الحل والحرمة في دائرة ما رسم القرآن من قواعد الشريعة[84].

ونحن نميل إلى هذا الرأي الثاني اعتماداً على أنه أكثر تحقيقاً للغاية التي من أجلها قلنا بقصر الأمور التخصصية والفنية الدقيقة على أهل العلم والاختصاص، ذلك أن مصالح الأمة ومشكلاتها متعددة ومتجددة. والمجتهدون من الفقهاء إذا كان بوسعهم استنباط الحكم الشرعي المناسب، فليس بإمكانهم تحقيق مناطه دون رجوع إلى أهل المعرفة والخبرة في المجالات والأنشطة الحياتية والعلمية المختلفة. فوجب أن يجتمع الفريقان مكونين ما يمكن أن نطلق عليه لجنة كذا المختصة والمكلفة بإعداد مشاريع قوانين أو خطط علمية أو فنية، يقوم الشعب بعد ذلك بمناقشتها والمصادقة عليها والأمر بوضعها موضع التنفيذ. روي عن علي بن أبي طالب قال: قلت يا رسول الله إن عرض لي أمر لم ينزل قضاء في أمره ولا سنة كيف تأمرني. قال: تجعلونه شورى بين أهل الفكر والعابدين من المؤمنين ولا تقض فيه برأيك خاصة[85].

أما عن كيفية تكوين هذه اللجنة المشكلة للاضطلاع بالمهمة الموكلة إليها من الشعب. فاعتقد أن هذه مسألة تنظيمية سهلة لا تحتاج لأكثر من معرفة المتخصصين في الموضوع المراد دراسته أو تقنينه ليختار منهم العدد الذي يُطمأن إليه في دراسة الموضوع دراسة شاملة، وتغطية المطلوب منهم في مجال تخصصهم بالطريقة المرضية، مع إشراك عدد من الفقهاء الذين يمكنهم أن يمهروا هذه القوانين أو المشاريع بختم شريعة المجتمع الذي لا يكتفى له بعدم مخالفة أحكام الشارع نصاً وروحاً، بل يتعدى ذلك إلى ضرورة مراعاة أن يكون له مردود وصدى من فلسفة وفكر التشريع الإسلامي ينعكس على سلوك وأخلاقيات وروابط الفرد والأسرة والمجتمع بأسره.

وعلى سبيل المثال نفترض أن المجتمع في حاجة إلى ثلاثة مشاريع:

(أ) مشروع بتخطيط وإنشاء مدينة.

(ب) مشروع قانون يتعلق بترشيد الزراعة وتوجيهها.

---

(84) الإسلام عقيدة وشريعة، الشيخ محمود شلتوت ص 464.

(85) الشورى في الإسلام، الأستاذ عبد الغني بركة ص 29.

(ج) مشروع استشاري مشترك مع دولة أو دول أجنبية.

فلا أعتقد أن المؤتمرات الشعبية التي تضم كل الشعب بإمكانها أن تضع مخططات المباني لهذه المدينة ومعرفة احتياجاتها من الآلات ومواد البناء، ثم ما يلزم لها من الطاقة للإنارة والتزويد بالمياه.... ولا أن تحدد المساحات المطلوب زراعتها بَعْلِيًّا، أو كمية المنزرع من نوع محدد، ولا تحديد خصوبة التربة وإنتاجها، أو منسوب المياه في طبقات الأرض المعنية..... كما لا يكون بإمكانها تحديد القسط المناسب للاستثمار، ولا تحديد شروط العقد المشترك مسبقاً، أو تحديد ما يحل من الكسب وضروب التعامل وما لا يحل، فضلاً عن الخوض في موضوع الشركة من الأنشطة الاقتصادية والمالية.

لكن في كل هذه المشاريع بإمكان الشعب من خلال مؤتمراته أن يأمر بهذه المشاريع ويحدد الخطوط الرئيسية والمهمة في كل منها، كأن يشترط أن تكون المدينة سكنية، وتتسع لمائة ألف مثلاً. وتوجيه النظر إلى ضرورة تحسين الإنتاج الزراعي، وتحقيق الاكتفاء الذاتي من الحبوب والخضر والفاكهة.... والدعوة إلى تحقيق مصادر جديدة للدخل بإنشاء مشاريع استثمارية مع دول المعسكر - أ - أو مع الدول ب، جـ، د، أو في مجال الصناعات الثقيلة، أو المشروعات السياحية، أو الإنتاج الحربي.... الخ. ثم يأتي بعد ذلك دور أولي الأمر والتخصص بين المعماريين والزراعيين والإقتصاديين، سواء بتكليفهم بأشخاصهم، أو عن طريق نقاباتهم واتحاداتهم وروابطهم، يشاركهم أولو العلم بالقانون والشريعة الذين يمكن تحديدهم[86] ليتولوا الصياغة والكشف عن حكم الشارع نصاً أو قياساً أو اجتهاداً

(86) هذا وقد يكون من الصعوبة بمكان تحديد هؤلاء الذين يفترض أن تكون لهم أهلية التفسير والاستنباط، خاصة إذا اعتمدنا في ذلك على الشروط التي يذكرها الفقهاء لأهلية الاجتهاد عادة ومن ذلك مثلاً ما ذكره صاحب المنهاج بقوله «ويشترط في المجتهد أن يعرف من القرآن والسنة ما يتعلق بالاحكام خاصه وعامه ومجمله ومبينه وناسخه ومنسوخه، ومتواتر السنة وغيره والمتصل والمرسل وحال الرواة قوةً وضعفاً ولسان العرب لغةً ونحواً وأقوال العلماء من الصحابة فمن بعدهم اجتماعاً واختلافاً والقياس بأنواعه».
لكن من الممكن أن يتم تحديدهم فيما لو أخذنا ببعض الآراء الحديثة في تحديد هؤلاء، ومن بين هذه الآراء ما ذكره الدكتور سليمان الطماوي في كتابه «السلطات الثلاث» ص 307 بقوله: «إن الصفات التي يتعين توافرها في المجتهد لا يمكن إكتسابها في الوقت الحاضر إلا لمن تلقى قدراً معيناً من الثقافة. ولما كانت الدولة هي التي تشرف على التعليم في الدولة الحديثة، فإنه من الممكن حصر صفات الاجتهاد من حملة شهادة معينة تعترف بها الدولة رسمياً، بعد التثبت من أن تلك الشهادة لا تمنح إلا لمن يصل إلى مرتبة الاجتهاد، ثم يتكون من حملة هذه الشهادة مجلس استشاري تعرض عليه كافة مشروعات القوانين قبل أن تتولى السلطة التشريعية إصدارها ليقرر مدى مطابقتها للأصول العامة في التشريع الإسلامي». =

إذ المعلوم أن كل فعل لا يخلو من تعلق حكم للشارع به، وهؤلاء أقدر الناس على استخراج الأحكام والكشف عنها وفق الطرق العلمية وعلى هدي من روح الشريعة ومقاصدها. ومن مجموع هؤلاء وهؤلاء تكون الصيغة النهائية للتشريعات والمشاريع الفنية لتحال إلى جهات التنفيذ بعد التصديق عليها من الشعب في مؤتمراته، أو حتى بدون هذا التصديق لأنها في حقيقة الأمر تنفيذ لرغبة الشعب ووفق إرادته فالتكليف بها منذ البداية مع قيودها الرئيسة، وإحالتها إلى مختصين كفيل بأن تكون على الصفة المرضية إذا ما اعتمدت وأقرت من قبل هذه الجهات المعنية.

بقي أن نذكر كلمة حول المراحل التي يمر بها التقنين وفق شريعة المجتمع فنقول: إذا كان المشرع هو الله فإن الأساس موجود في كتابه وسنة نبيه وما زاد عن ذلك:

فإن كان من قبيل التشريع اللائحي لتنفيذ النصوص وتفسيرها فهو بيد أولي الأمر منذ البداية، وهم المتخصصون.

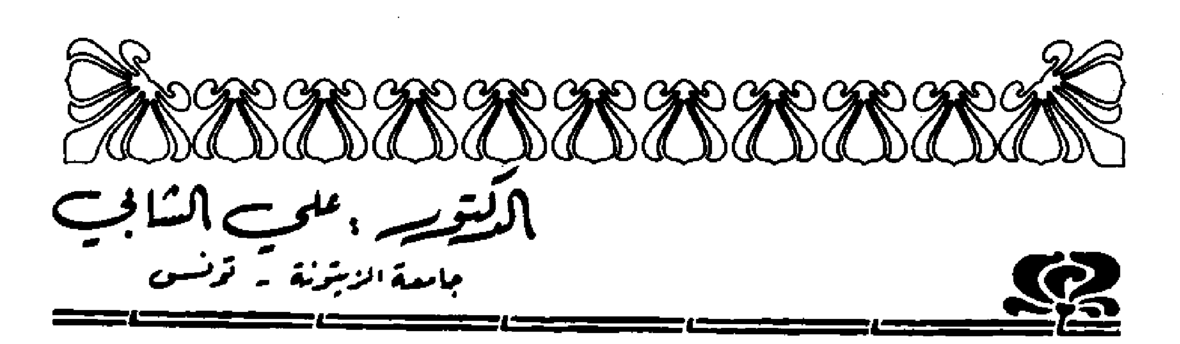
وإن كان بغرض استحداث أحكام وقوانين جديدة، أو إلغاء وتعديل قوانين قائمة مما تدعو إليها الحاجة وتتوقف عليها المصلحة، فإن الإحساس بهذه الحاجة هو الذي يولد حق الاقتراح أو الطلب بين جماهير الشعب وعلى ألسنة من هم أدنى إلى تحسس جوانب المصلحة في الموضوع، ليصدر الأمر بعد ذلك إلى من أشرنا إليهم من أولي الأمر لوضع القانون المطلوب، أو الفصل في إلغاء أو تعديل القانون المطلوب وإعادة النظر فيه وفق المعطيات الجديدة والظروف الحادثة.

وإلى هنا أجدني قد إستوفيت ما أود قوله باختصار في هذا الموضوع الحساس، يحدوني الأمل في توصيل ما عنيت توصيله إلى القارىء معتذراً عن كل ما يتكشف له من الخطأ أو الاختلاف في الرأي.

= وقريب من هذا الرأي أيضاً ما عرضه الاستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف في كتابه أصول الفقه ص 49. بقوله «إن كل حكومة تستطع أن تعين الشروط التي بتوافرها يبلغ الشخص مرتبة الاجتهاد، وأن تمنح الإجازة الاجتهادية لمن توافرت فيه هذه الشروط، وبهذا تستطيع كل حكومة أن تعرف مجتهديها وآراءهم في أية واقعة».



المسلمون والحداثة في عصر ازدهار الحضارة العربية الإسلامية



الدكتور : علي الشابي
جامعة الزيتونة - تونس

في المنظومة المعرفية الإسلامية تتضافر العلوم النّقليّة والعقليّة على تحديد موقع الإنسان من نظام الكون باعتباره عبد الله وخليفة له يغالب الطبيعة وينزع بأشواقه وخضوعه إلى الله ، ومن الملاحظ أن العلوم الكونيّة مرقاة إلى معرفة الخالق كما أنّ التعاليم الروحية بدورها حاملة على التأمّل في الطبيعة والنفاذ إلى حقائقها ممّا يحدّد طبيعة العلاقة العضوية القائمة بين علوم الدين وعلوم الدنيا ، فالمادّة لا تنفك عن الروّح والعقيدة قرينة للشريعة والنّقل موافق للعقل . إن الإحاطة بالكونيّات تنفذ بالمسلم إلى أسرار الروح ومعرفة الخالق وتحقّق له التوازن والأمن النفسي والأمل في سعادة الدّارين ، ومنْ ثمّ كانت ثنائيّة النقل والعقل ثنائيّة تكاملت في المنظور الإسلاميّ ، وكانت أشكال المعرفة الطبيعيّة والمعرفة الروحيّة تعكس حقيقة نية الإسلام وتحدّد الفضاء المعرفيّ الذي قصد إليه الوحي . ولقد ذكر القرآن الكريم آيات الخالق المتجلّية في النّظام الطبيعي ودعا إلى التأمل في الكون وأسراره ؛ وهي خصيصة تميّز بها دون سائر الكتب المقدّسة في مختلف الأديان ، وعبر تناسق معرفيّ جليّ بين ما هو منظور وما هو غير منظور تتضح حقيقة العلوم الإسلامية نقليّها وعقليّها ، وتبتدىء فلسفتها وهي أن حالات الوجود السّفلي تابعة لحالات الوجود

العليا وأنّه لا بدّ من الحصول على المعرفة العليا كي يكون في الإمكان الحصول على المعرفة الصحيحة للعالم الأدنى[1] .

وقد آثرنا في هذا البحث أن نقف على مظاهر الحداثة التي عرفتها الحياة العقلية كنتيجة لتقريب علوم الأوائل وتأصّلها وذلك منذ عهد المأمون إلى نهاية المنتصف الأوّل للقرن الخامس الهجري مبديا زمن السقوط ؛ تتدافع علينا ونحن بصدد التفكير في قضايا التراث وفرة من الإشكاليّات التي تثار في هذا المجال كـ (النظر والتطبيق والتراث والحداثة والزمني والروحي والماضي والحاضر والمستقبل . . .) . وأظهر ما يميّز أغلب الدراسات المنجزة في هذا الشأن صيغته التراكمية التقابليّة لاعتماده منهجاً تبادليّاً لا غناء فيه ، وابتداءً فإن ما يلفت الانتباه هو ذلك التصوّر السائد الخاطىء للعلاقة بين الماضي والحاضر بين الكائن والحدث ، بين التراث والحداثة ، فلا يمكن خلع الحاضر وارتداء الماضي بتصوراته وآلياته لأنّ تجاوز الزمان وهم « لا طائل من ورائه إذ تاريخية أيّ مجتمع نسبيّة لا مُطْلَقة ، ونسبيته تكمن في التحامه بالزمان والمكان المحدّدَيْن وبحركة المجتمع نفسه ، كما لا يمكن الإغضاء عن الماضي باستبعاد التراث وفعاليّاته باعتباره الطريق إلى الحسم ضرورة أن هذا الموقف ينبني على تصوّر واهم وهو أن التراث منقطع الحاضر ، وهو بنية منغلقة ، أحاديّ » ، لا تقبل إلّا قراءة واحدة ، وانه لم يعُدْ من الممكن اعتمادُ هذه القراءة في عصر الحداثة ، وغيرُ خفيّ أن الاسلام دين الكثرة وأنّ التّراثَ تبعاً لذلك فضاء « لتعدّد الآراء والمذاهب إلى حدّ النّقض ، إذ قُرِىء التراث ، ولا يزال ، قراءات مختلفة أساسُها التفسير والتخريج والتّأويل بمستوياته المتعدّدة ويتّسم التراث بحضوره في « الحاضر » من خلال عناصره المنبثة وقيمه السّارية في المجتمع ، ولا يتأتّى البحث عن الحلول دون اعتبار هذه الحقيقة ، إن تجاوز التراث نفسه لا يعني الانسلاخ من الهُويّة أو القدرة عليه ، فهما مستحيلان وإنّما يعني بالدرجة الأولى الصدور عنه والتوفّق إلى صيغة مستحدثةٍ تعتبر في حدّ ذاتها إثراءً للتّراث ضرورة أن التراث يتّسم بالحركة وبالتجدّد .

فالقضية هنا قضية منهجية بالدرجة الأولى تستهدف تعرّف ديناميّة التراث وعوائقه من خلال الوقوف على الثابت فيه والمتحوّل لإنْجاز عمل نقديّ يحدّد آفاق العقل الاسلامي باعتباره أداة ومحصّلة معرفية .

---

(1) سيّد حسين نصر : العلوم في الإسلام ، تونس، 1978 ص 307.

في هذا السّياق لا بدّ من إبداء الملاحظة المنهجيّة التّالية وهي أن الدارسين المحدَثين ألفوا دراسة اشكاليات التراث وفقاً لمنهجية إسقاطيّة أو استعاريّة ، وتعني هذه المنهجيّة الإسقاطية إسقاط الحاضر على الماضي بقراءته قراءة متأوّلةً تتّسع للمنظومات الفكريّة المُحْدَثَة والإيديولوجيّات المهيمنة سواء أكانت هذه القراءة منتظمة متّسقة أم مضطربة يغلب عليها التلفيق . وترتكز المنهجيّة الاستعاريّة إلى استعارة الماضي للحاضر بعد إفراغه من مضمونه بنفي الواقع منه والإغضاء عن الحداثة التي تكتنفه من كل جانب بحيث يصبح الحاضر وِفْقاً لهذه المنهجية (ماضياً حاليّاً) ، على أن هذه الاستعارة ذات طابع انتقائيّ بحيث يُفترض أن لا يُقتَطَع من الماضي إلاّ جزؤه الأنموذجيّ الذي لا يتجاوز القرون الخمسة الأولى على أقصى تقدير ، بيد أنه ينبغي أن نلاحظ أنّه كثيراً ما تكون الأصالة ، وفقاً لهذا المنهج ، منهوشة مأكولة من الداخل بأنياب الحداثة أو قل إن الشكل « أصيل » والمضمون « حديث » . ذلك هو المأزق الذي انتهت إليه هذه الدراسات ، ومِنْ ثُمَّ وجب الاستغناء عن هذا المنهج التّبادليّ والاعتماد بدَلاً منه على منهج به نرتدّ إلى التراث لا لإسقاط الحاضر عليه وإنما لنتلمّس فعالياته وآلياته ونقفَ على حقّائقِه كما هي وعلى عوائقه الكابحة ثم نستبقُ إلى الحاضر فنتعرّفُ في نسجه خيوط التراث التي داخلت لحمته وسَداه وعن صيغ الماضي التي ترسّبت في تصاريفه فأصبحت جزءًا منه غيرَ مفارِق ، وبهذا المنهج نستطيع أن نتعامل مع التراث وأن ننجز مشروع نقد العقل العربي الإسلامي الذي يُعتبر المهاد الحقيقي لنهوض المسلمين وتقدُّمهم.

إن إشكالية (الأصالة والحداثة) إشكاليّة محوريّة ، وقد وزّعت المسلمين إلى ثلاثة أقسام : قسم منتصر للقديم وقسم منتصر للجديد وقسم مُؤمن بالإفادة منهما معاً ، لكن أظهرها القسمان الأولان فقد اعتقد الكثيرون منذ القرن الثاني الهجري أن بين طرفي الثنائيّة تقابلاً لا يُحسم إلاّ باعتماد طرف واستبعاد آخر ، وعمد المنتصرون للقديم إلى نفي الحاضر والمستقبل واعتبار الماضي زمناً يتّسم بالإطلاق ، معتبرين أن ما انتهى إليه الفكر في فترة محدّدة من التاريخ ثابت غير متحوّل ، وأنّ الماضي بسحره في النّفوس ورونقة المستمَدّ من انقضائه واختفاء عنته قد نسج لهذا الفكر ألقاً ثابتا وحقّق له مرجعيّة قارّة ، وأدّى هذا إلى ردّ فعل من قِبل المجدّدين ، ومفاده أن الحداثة تقتضي تغيرّات كثيرة تتناول الثوابت الاجتماعية والسّلوكية وسواها وتفرض تحوّلاً في القيم والرؤى والأفكار ، لذلك فإن المجتمع مناط للتجدّد والتطوّر ، وينطلق هذا المفهوم للحداثة من مبدأ علميّ وهو أن الفكر تاريخيّ ، نسبيّ ، مربوط بالزمان والمكان وحركة المجتمع ، فالحداثة نسبيّة وهي

لا تعرف الثبات إذ تصبح مع الأيّام من صميم الأصالـة نفسها ، وتـبرز من جديـد حاجـة المجتمع إلى حداثة جديدة ، وعلى هذا الأساس يتحدّد مفهوم الأصـالة وهـو أنّه حـداثات متعـاقبة تعـبّر عن حركـة المجتمع وعن حـاجته إلى التّغـيّر والتّجدّد ، فحـداثة الأمس هي أصالة اليوم ، وأصالة اليوم لا غنى لها عن حداثة قائمة تهيّىء لأصالـة بالإضـافة ، وعـلى هـذا فالحـداثة والأصـالة تنـطويان عـلى مفهوم واحـد يتـوزّعـه زمنـان مختلفـان : المـاضي والحاضر ، لذلك فإن إقرار قطيعة بين الأصالة والحداثة تعبّر عن سذاجة طاغية وعن جهل بحركة التاريخ وأسباب الرقـي ، إنّ القفز إلى جـزء أنموذجي من الماضي يُعتبر قفزاً ارتـداديّا إلى جزء مقتطَع بعيد لا يمكن تجاوز ما دونه للوصول إليه ، كـما أن الشوق إلى الكمـون فيه لا يعبّر إلّا عن خيبة في التحليل وعجز عن التّعليل وجهل بسنن التّاريخ وحركة المجتمع .

في عصر ازدهار الحضارة العربيّة الإسلاميّة كـانت الحداثـة مشروعاً عـربيّاً صِرفـاً ، وقد أتاحت التراكمات المعرفيّة والحضاريّة التي عرفتها الحياة الفكريّة في القرن الثاني الهجري بتأثير من المنصور وهارون الرشيد تغيّراتٍ كبرى ظهرت آثارها من بعد ذلك .

لقد اعتبر الإسلامُ الماضي مـرجعاً لا غنى عنـه والحضارات السّـابقة إرثـاً إنسانيّـاً وما انتهت إليه المعرفة الحقّ مستنداً لا يتخلّف، واهتدى العرب منذ البداية إلى أن تعاقب الحضارات تعاقب تراكمي وليس تعاقباً تعويضيّا، لذلك استوعبت الحضارة العربيّة الإسلاميّة أدب الفرس ونظمهم وعلم اليونانيّين وحكمتهم ورياضيّات الهنود وفلكهم وسبكتها في الفضاء الروحي للإسلام فاندرجت في صميمها وأصبحت جزءاً لا يتجزّأ من حقيقتها، وهكذا قدّمت في عصر السيادة العربيّة هذه الحضارات في صيغة عالميّة منطبعة بعالميّة الإسلام ذاته، وكان ذلك لأوّل مرّة في التاريخ، ولم تكتف بهذا التراكم المعرفيّ ولا بتحطيم ما بين روافده في حدود وما يكمن بينها من مفارقات ولا برفض ما لا يتفق مع حقيقة الإسلام وإنّما أضافت إلى ذلك أفهاما مستحدثة وابتكارات مشهودة في المجالين المنهجيّ والمعرفيّ على السّواء لتصبح اللّغة العربيّة أهمّ لغة عالميّة طيلة قرون عديدة لقد أضفى العرب على ذلك الميراث العلمي من عبقريتهم ما جعل منه ميزاناً عربيّاً خالصاً وتعاملوا معه من موقع السيادة والمناعة والشعور بالمسؤوليّة تجاه مسيرة الإنسان الحضاريّة.

لقـد كان القـرن الأوّل الهجري قـرن الثقافـة العربيّـة الإسـلاميّـة الخـالصـة منهجـاً ومعرفة ، وهذه الثقافة تقوم على رواية الأخبـار وعلى الشعـر والخطاب الـديني ، ومنهجها الذي تتوفّر عليه هو المنهج البياني . وفي نطاق التقـاء العرب بـالأقوام التي دخلت الإسـلام

حدث التطوّر واتّسعت الحياة الإسلاميّة لضروب من التّأثير وألوان من المعرفة مستحدثة وكان التأثير الفارسيّ أسبق إلى الظهور ، ففي النصف الأوّل للقرن الثاني الهجري التحمت الثقافة الفارسيّة بالثقافة العربيّة بفضل ما وفّره ابن المقفّع للعربيّة من كتب عربها من البهلوية ومن تآليف عرض فيها أدب فارس وسياستها ونظمها ومنظومتها القيميّة ولم تحدث أزمة منهجيّة بين الثقافتين لسبب بيّن هو أن محتوى التراث الفارسي لا يتناقض مع محتوى التراث العربي الإسلامي لأن التراث الفارسي المعرّب لا يعدو أن يكون أدباً وسياسة ورسوماً وتقاليد سادت المجتمع الفارسي والبلاط ، ومِنْ ثَمّ تبدو متسّقة في جوهرها مع المنظومة القيميّة الإسلامية . وقد تزايدت حاجة الدولة العباسيّة إلى تلك العلوم واقتضى تفرّدها بالسيادة في العالم أن تستوعب علوم الأوائل وحضاراتهم وأن تنطلق منها إلى صياغة علميّة وحضاريّة مستحدثة . إن الصّدفة لا توجّه التاريخ والتّقدم العلمي لا يتحقّق بالعشوائية والنهوض لا ينبثق من الغَيْبة .

لقد اعتمد ثاني الخلفاء العباسيّين أبو جعفر المنصور (خلافته بين 136 و 158) رؤية مستقبليّة وعزماً على التقدّم وقناعة بالمركزيّة الحضاريّة للدولة الإسلاميّة فاتجه إلى الحضارتين اليونانيّة والهنديّة وأمر بتعريب المصادر اليونانيّة الأساسيّة في الهندسة والفلك والطب والطبيعة والمنطق لتكون مهاداً حقيقيّاً للنهضة العلميّة العربيّة وأغدق على المترجين ، على الرّغم مما عرف عنه من بُخلٍ وتقتير . وممّا عُرِّب برعايته كتب أرسطو في المنطق وغيره وكتب أبقراط وجالينوس وكتاب اقليدس في الهندسة وكتاب المجسطي لبطليموس وهو في الفلك ، وكانت معرفة العرب بالحضارة الهنديّة قاصرة حتى ذلك الوقت على الجانب الأدبيّ المتمثّل في القصص الحكميّ كـ (پنج تنترا) المعروف بكليلة ودمنة الذي عرّبه عن البهلويّة ابن المقفّع سنة (133 هـ) ، بيد أن المنصور اتّجه بعنايته إلى العلوم الهنديّة لذلك دعا سنة (154 هـ) هيئة علمية من السند من بينهم عالم يسمّى (كانكا) كان معه كتاب في علم الفلك المعتمد على الحساب هو (السندهانتا) فعرّبه بتكليف من المنصور محمد بن إبراهيم الفزاري ، وبهذا تأتّى للعربيّة أن تستوعب أهمّ كتابين في الفلك في العالم هما (المجسطي) اليوناني و (السندهند) الهنديّ ، ليكونا قاعدة لنهضة فلكيّة عربيّة ومنطلقاً لعمل نقديّ أساسُه تصحيح ما ورد فيهما من أخطاء واستدراك ما فاتها من حقائق بالاستناد إلى التّرييض وإلى المنهج الحسّيّ التجريبي الذي لم يُفض اليونانيّون في اعتماده ولا تمثّله الهنود إطلاقاً .

لقد تواصل المدّ التّنويري في عهد هارون الرشيد (خلافته بين 170 و 193) فشجّع

على نقل العلوم من اليونانيّة وأغدق على المترجمين ، وحسب القلقشندي فقد أمر الرشيد بالكتابة في الورق بدل الجلود بعد أنْ عرف العربُ الورق في سمرقند بواسطة من أُسِروا من الصّينيين فكان هذا تحوّلاً حاسماً في تاريخ الحضارة الإسلاميّة .

وفي ظلّ المأمون توطّن العلم في العربيّة وأُحكِمت الترجمة وازدهر التأليف فانتقلت الحياة العقليّة نقلة جديدة تناولت المستويين المعرفي والمنهجي والمنظومة القيميّة والإشكاليّات الفكرية السّائدة ، واستمرّت هذه الحداثة قائمة منذ عهد المأمون إلى نهاية المنتصف الأوّل للقرن الخامس الهجري ؛ ولم يكن لغير العرب شأن « بهذه الحداثة إذ تفرّغ البعض لصياغة مشروع باطنيّ أسطوري مستند إلى الماضي بهدف التحريف والإنقضاض على الحكم ، وتفرّغ البعض الآخر لابتزاز السّلطة من أيدي أصحابها بتولّي المأمون الخلافة بدأ عصر جديد في تاريخ النهضة الفكريّة وهو (عصر الحداثة) حسب أبي الريحان البيروني (تـ 1048/440) فقد صرّح في مطلع القرن الخامس الهجري أن عصر الحداثة قد ابتدأ منذ مائتيْ سنة أي منذ عهد المأمون[2] ، في هذا العصر بدأ الفكر العربيّ يتألّق إبداعاً وابتكاراً وحسن تأليف ويطرح إشكاليات معرفِيّة ومنهجيّة لم تكن مألوفة مِنْ قبلُ وذلك نتيجة للتطوّر الذي عرفته الحياة الفكريّة في القرن الثاني بإفادتها من الثقافات المترجمة ، وكان منطلق المأمون إلى ذلك تأسيسه سنة (850/215) بيت الحكمة الذي تضافرت فيه جهود المترجمين والمؤلفين في نطاق خطّة علميّة مدروسة تجمع بين التّعْريب الدقيق والتّأليف والتطبيق .

وقد أفاد المأمون في علاقته بملوك الروم فتحصّل منهم على مصادر يونانيّة كثيرة جنّد لتعريبها تراجمة مبرّزين كما أولى أهميّة فائقة للمنهجيّة العلميّة فشجع على صنع آلات لإجراء البحوث الفلكيّة لاستخراج المساحات ، وقد وقفَ بِنَفسه على قياس محيط الأرض وهو في طريقه إلى بلاد الروم ، إذ أمر العالم أبا الطيّب سند بن عليّ بصعود جبل عالٍ مُشْرِفٍ على البحر لقياس انحطاط الشمس وقْتَ غروبها مستعملاً في ذلك حلقة ذات عضّادة لضبط

(2) القانون المسعودي ، الهند ، 1955 ، ج 2 ، ص 656 ، ونصّه : (إن أعمال المحدثين على تتابعها منذ مائتيْ سنة إلى زماننا تتطابق) .

محيط الأرض[3] كما أنّ ابن خلف صنع للمأمون آلة رصد سُمّيت بذات الحِلَق ، وكان المأمون شغوفاً بالفلسفة لحاجته الاعتزالية ولكَلَفِهِ بالتحليل والتعليل والنّقد فشجعّ على تعريبها وحضّ على إتقانها لكونها أساساً لعلوم الحكمة ، وهو نفسُ ما دعا إليه البيروني من بعد ذلك حين قرّر أن كلّ معنيّ بفنّ من فنون العلم يجب أن يكون فيلسوفاً قد طالع أصول جميع العلوم مخالفاً بذلك جالينوس الذي أوجب على الطبيب دون غيره أن يكون فيلسوفاً[4] . وقد انحصرت الحداثة في هذا المجال في العلوم اليونانيّة وفي منهجي البحث العقلي والحسّي والتجريبيّ ، ولم تَعْدِم المصادر ضروبا في الصّراع حفلت بها الحياة الفكريّة في الجانبين المعرفي والمنهجيّ بين المجدّدين والمقلّدين ، واستمرّ هذا الصرّاع قائماً إلى نهايةِ المتصف الأوّل للقرن الخامس الهجري حين تحقّقت الغَلبة للمعرفة النّقليّة وللمنهج البياني . وقبل أن نفصّل في أمر هذه الحداثة من خلال المنظومة المعرفيّة طيلة قرنين ونصف ، يحسن أن نلاحظ ملاحظتين أساسيتين هما :

(1) لم يكن المأمون مشجّعا للحركة العلميّة وراعياً لها فحسب بل كان إلى ذلك فيلسوف الخلفاء وحكيم بني العبّاس كما قيل ، وقد أسهم بنفسه في حركة البحث العلمي فاكتشف غير ما مرّة أخطاء بعض العلماء ودعاهم إلى إعادة تجاربهم من ذلك أنّه أمر سنة (213 هـ) الفلكي يحيى بن أبي منصور برصد الشّماسيّة قرب بغداد فلما تمّ له ذلك أطلعه على نتيجة رصده فلم يقتنع الخليفة بها ، وأمرَ في السّنة المَوالية بإعادة الرصد فكانَ مخالفاً للرّصد الأوّل وحسب البيروني (فقد استرذل المأمون الرصد الأوّل وذكر أنّه فاسد لا لأجل الاختلاف في مقدار الميل بل لعظم الاختلاف في الارتفاعين)[5] إنّ تخطئته لابن أبي منصور ، وهو من كبار العلماء في عصره ، وصدقَ تعْليله للخطأ من بعد ذلك يدلاّن بحقّ على أنّه جزء لا يتجّزأ من الحركة العلميّة ورائد نَهْضويّ لم تشغَلْهُ مهامُّ الخلافة عن إسهامه المباشر في شؤون العلم وبناء النهضة .

إنّ الحداثة عنده مربوطة بالحريّة والمسؤوليّة وسيادة العقل واعتبار الموروث مملوكاً للإنسَان لا مالكاً له .

---

(3) التحديد ، ص 219 — 220 .

(4) التحديد ، ص 292 .

(5) التحديد ، ص 90 .

وقد تعامل مع العلوم الأجْنبيّة من موقع السّيادة وشجّع على نقلهـا إلى العربيّـة لإزالة الحاجز بين أفراد المجتمع والعلم وبذلك تعرّب العلم نفسه وأوطن في المجتمع فأصبح جزءاً من النسيج الاجتماعيّ وقيمةً متاحة لكلّ مقتـدر من أبناء الأمّـة . إنّ الأمر يختلف تمـاماً لـو تصوّرنا عكس القضيّة ، وهي محاولة تهجير العـرب إلى العلوم الأجنبية في لغـاتها الأصليّـة فالعلم في هذه الحال لا يكون قاعدة من قواعد المجتمع وإنما يكـون قيمة مضـافة تتعـاطاهـا نخبة محدودة بمعزل عن المجتمع ومجتثّة من سياقهـا الحضاري ، دون أن تكـونْ بمنجاة عن التمزّق والعقم ، ولم يجد المأمون نفسه بين خياريْن : تفجير المجتمع أو توطـين العلم وإنّما انطلق في اتساق مـع الشخصيّة الاجتـماعيّة يعـرّب العلم ويوطنـه فاستقـامت سُنَنُ الإبداع وأينع اقتدار الأمة وتحدّدت مـواهبها فصـاغت هذه الحضـارات صياغـة مستحدثـة يسلكها التناغم والابتكار .

(2) باستقصائنا للمراحل الكبرى من تاريخ المسلمين ولبنيَة الحضارة الإسلاميّة في عصر ازدهارها ولأسبـاب السقوط اتضـح لنا أن هـذه الحضارة ظلت مـربوطـة منذ نشـأتها بالسيادة الفعلية للخلافة العربية وبمجرد أن انتهى عصر السيادة العربيـة باحتـلال البويهيـين لبغداد سنة (954/334) وامتهانهم للخلفاء ابتداء من المستكفي توقفت قـوة الدفـع الحضاري وقد عرفت تلك الفترة انتقال السلطة الفعلية إلى العنصر غير العـربي ولم يبق الخليفة العـربي إلا رمزاً للسلطة الروحية وبدا كأنه شبح لا يقوى على النهوض .

إن الحَداثة التي أرسى دعائمها عصر المأمون بدت قطباً جاذبـاً للحركـة الفكريّـة حتّى زمن السّقـوط وفي الأثنـاء احتـدم الصّراع بـين المحـدثـين والمقلّدين في المستـويـين المعـرفي والمنهجي فبدت الحداثـة تيّاراً غـالباً لا سبيـل إلى مواجهتـه ، وكان أوّل من جلّى الحداثـة معـرفيّاً ومنهجيّـاً الفيلسوف أبـا يعقوب الكنـدي (تـ 257) الـذي لقبّـه البـيرونيّ بـإمـام **المحدثين وأسوة الباقين**[6] لأنّه حذق علوم الحكمة وأبدع في أعماله الفلسفيّة فأسكن الفلسفة في اللّغة العربيّة لأوّل مرّة .

من البينّ أن اليونانيّين استعملوا منهجين أساسيـين هما : **المنهـج التفسيريّ التـأويلي** وهو منهج برهانيّ فلسفيّ تركّز فيه التّساؤل عن العلل والمـاهيّات ، وهـو منهج أرسـطيّ .

---

(6) البيروني : الجماهر ، ص 32 .

والمنهج **الوصفيّ** وهو على نوعين : المنهج الرياضيّ لدراسة الطبيعة بترييض الزمان والمكان والحركة بالهندسة أو الحساب ، وهو منهج أفلاطونيّ ولم يتوسّع اليونانيّون في استخدامه .

(2) المنهج الحسّي التجريبيّ ويعتمد على الملاحظة والتجربة ، ويعتبر أقل المناهج استعمالاً عند اليونانيّين[7] . في عصر الحداثة العربيّة أحدثت الإشكاليّة المنهجيّة الخلاف بين النصّيّين والعقليّين أصحاب المنهج التفسيريّ ، وحملت في طيّاتها تساؤلات جديدة تتعلّق بحقيقة العالم والأديب ومعنى الحداثة وبالحدود الفاصلة بين المقلّد والمجدّد والجسور الواصلة بينهما وبالصّلة بين الفلسفة والدين ، وكان هذا الطرح في ميدانه بصرف النظر عمّا انتهى إليه الخلاف ، دليلاً عى حيوية قد سرت في الحياة الفكريّة وعلى تصْميم أولي الأمر على اكساب الحضارة العربيّة بُعْدَها العالمي وخصائصها القاطعة .

إن الجاحظ في مطلع عصر الحداثة يعتبر أديباً عصريّاً لأنه جمع بين البيان والبرهان والتجربة ، وآلف بين الأدب والمنطق والعلوم اليونانيّة ، كما أن أبا حيّان التّوحيدي من بعده قد أحكم بين سحر البيان ووضوح البرهان ، وزاوج بين الحجاج العقلي وجمال التعبير ، فالحداثة قد فرضت على المثقف آنذاك إجادة المنطق والفلسفة والعلوم مهما كان تخصّصه . كان أبو بكر الرازي (تـ 313) علماً من أعلام الحداثة في القرنين الثالث والرابع فقد حذق بالاضافة إلى الثقافة العربيّة الثقافة الفارسيّة والثقافة الهنديّة والثقافة اليونانيّة وانتصر للحداثة كما لم ينتصر لها أحد من قبله ، لذلك حمل على الأدباء والشعراء واللغويّين الذين ليس لهم حظّ وافر من العلوم وأفاد بأن رقّة الطّبع ولطافة الذّهن وصفاءه ليست في إجادة الشعر وإتقان البيان ، وإنّما هي في تعرّف الأمور الغامضة البعيدة والعلوم اللطيفة الدقيقة والكشف على الأشياء المشكلة الملتبسة واستخراج الصناعات المجدية النّافعة وانتهى به تهجينه للمنهج البياني وفرط تعصّبه على الأدباء الذين ليس لهم حظّ من العلم إلى اعتبار العشق ، وهي سمة الشعراء ، علامةً على الطبع الغليظ والذّهن البليد ما دام اليونانيّون ، وهم أرقّ الأمم فطنة وأظهرّهم حكمةً ، أقلّ سائر الأمم عشقاً[8] ، ثم هاجم النّصيّين جميعاً ووصفهم بالجهل والرعونة (لأنهم يحتسبون أنّ العلم والحكمة إنّما هو النّحو والشعر والفصاحة والبلاغة ولا يعلمون أن الحكماء لا يَعدُّون ولا واحداً من هذه حكمة ولا الحاذق بها حكيما بل الحكيم عندهم من عرف شروط البرهان وقوانينه واستدرك

---

(7) عبد القادر بشتة : البيروني بين القديم والحديث ، ومحاضرة مرقونة ، تونس ، 1986 .

(8) أبو بكر الرازي : رسائل فلسفيّة ، ط . ثانية ، بيروت ، 1977 ، ص 42 .

وبلغ من العلم الرياضي والطبيعي والعلم الالهي مقدار ما في وسع الإنسان بلوغه[9] ، وانتهى بعد مناقشته لأحد المدافعين عن المنهج البياني إلى أنّ الأديب لا يكون أديباً إلاّ اذا جمع إلى أدبه حظّاً وافراً من العلوم[10] .

لقد انتصر الرازي للحداثة معرفيًا ومنهجيًا : آثر علوم الحكمة وبشرّ بالمنهجينْ المنهج العقلي والمنهج الحسيّ التجريبي كما هجّن المنهج البياني وحمل على الأدباء ولم يرتض منهم إلاّ من تضلّع في العلم .

كما أنّ أبا حيّان التوحيدي صوّر هذا الخلاف المنهجيّ بين المحدَثين والمقلّدين أصدق تصوير فقد أورد في (الإمتاع والمؤانسة) مناقشة دارت بينه وبين ابن عبيد بشأن المفاضلة بين الأدب والحساب أي بين المنهج البياني والمنهج البرهاني أو بين الحداثة والتقليد ، وكان ابن عبيد متعصّبا للمنهج اليونانيّ فاعتبر البلاغة والإنشاء هزْلاً بينما اعتبر الحساب جدّاً ، ووصف المنشئين بالرقاعة والمعلّمين بالحماقة والنحويين بالركاكة وقال عن البلاغة إنّها زخرفة وحيلة وهي شبيهة بالشراب[11] . ولم يناقضْه أبو حيّان مناقضة تامّة وإنّما ربط بين البلاغة والحساب ربطاً وثيقاً لحاجة الدواوين إليهما معاً ممّا يدلّ على أن الحداثة قد تغلغلت في أوصال الحياة الثقافيّة وأن أشدّ المتحمّسين للبيان قد تأثّر بثقافة العصر فصدر عنها في تحليله وتقويمه[12] ، كما أورد أبو حيّان مناظرة دارت بين المترجم المنطقي متّى بن يونس والنّحوي أبي سعيد السّرافي[13] سنة (320 هـ) وقد تعصّب السيرافي لمنهج الثقافة العربيّة الاسلاميّة فادّعى أنّ في النّحو وفي معرفة العربيّة غنىً عن المنطق والعلوم اليونانيّة ، وتعصّب متّى بن يونس فادّعى أن المنطق والعلوم اليونانيّة تُغني عن النّحو وعن التّعمّق في العربيّة ، ويكشف هذا التّعصّب عن الصراع بين المحدثين والمقلدين في القرن الرابع ، وقد وجدنا أن البيروني قد ناقضهما معاً باتّخاذه موقفاً وسطاً يحدّد مرّة أخرى تغلغل الحداثة في نسيج الثقافة العربيّة ذاتها . فقد قرر بأن للكلام نظمه ونثره موازين ثلاثة لمعرفة الصحيح من السقيم : العروض والنّحو والمنطق . (1) العروض للنظم (2)النّحو للنظم والنّثر ،

---

(9) المصدر ذاته ، ص 43 .
(10) المصدر ذاته ، ص 44 .
(11) الإمتاع والمؤانسة ، ج 1 ، ص 96 .
(12) المصدر ذاته ، ج 1 ، ص 108 وما بعدها .
(13) المصدر ذاته ، ج 1 ، ص 97 .

وهـذان الميزانـان يتنزّلان عـلى الشكل . (3) المنـطق ويتنزّل عـلى المعنى وهو للنـظم والنـثر معاً[14] ، وقد تفطّن البيروني إلى سبب مناقضة النّصيّين للمنطق فأفاد بأن (المنطق لمّـا كان من بينهـا [النحو والعـروض] مَنسـوبـاً إلى أرسـطو طـاليس ، وقـد شـوهـد من آرائـه واعتقاداته مـا لم يوافق الإسـلام ، إذا كان يـرتثيها هـو عن نظر لا عن ديـانة ، فقـد كان اليونانيّون والرّوم في زمانه يعبدون الأصنام والكواكب ، فصار الآن من يتعصّب عن تهـوّر ينسب لأجله كلّ من تسمّى بإسم يختتم بالسّين إلى الكفر والإلحاد ، والسّين في كلام القوم ولغتهم غير أصليّة في الإسم وقائمة مقـام الرفـع للمبتدأ بـه في لغة العـرب ، على أن تـرك الشيء وتزييفه بغضاً لصاحبه والإعراضَ عن الحق لأجل ضلال قائله في غيره أَخْـذٌ بخلاف ما نطق التنزيل به قال الله تعالى ﴿ **الذين يستمعون القول فيتّبعون أحسنـه أولئك الـذين هداهم الله** ﴾[15] .

إن المتتبّع للشعر العربيّ في القرون الهجريّة الثالث والرابع والخامس يدرك إلى أيّ حدّ اتّسع هو بدوره للحداثة لا في مستوى التصوير والتعبير ، فهذا أمر قد اتّسع له من قبـل ، ولكن في مستوى الأفكار من حيث التفريع والتدقيق والاستناد إلى المنطق والفلسفة ، وهـو مـا نلحظه في شعـر أبي تمّام والمتنبّي والمعـرّي[16] . وفي القرن الخـامس اسْتبعدَ المُحْـدَثون المناهج الكلاميّة من الحـظيرة العقليّة تمـاماً وذلـك على الـرغم ممّا وُهِم بـه المعتزلـة من أنّهم العقليّون والمفكّرون الأحرار وما أُثِرَ عنهم من تقديم العقل على النّصّ . على هذا الأسـاس رفض البـيروني كلّ مصـادر علم الكلام حتّى عصره لانبنـائهـا عـلى منهـج تحـريفيّ يعتمـد المعارضة بما اتّفق والتّشكيك والجدل في أيّ سبيل ، ولم يسْتثن منها إلاّ ما كتبـه أبو العبّـاس الإيرانشهري[17] في (الجليل) و (الأثير) وغيرهما من كتبه ، وكتاب (المقـالات) لأبي عيسى الـورّاق (تـ247)[18] لأنّ المؤلّفـينْ اعتمـدا منهجـاً عقليًّـا صـارمـاً بمنـأى عن

---

(14) التحديد ، ص 28 .

(15) الزّمر ، آية 18 . راجع التحديد ، ص 28 — 29 .

(16) من ذلك أن القاضي الجرجاني اعتبر قول أبي تمام .

جـهـمـيّـة الأوصـاف إلاّ أنّهم قـد لـقّـبـوهـا جـوهـر الأشـيـاء

مستعصياً على الفهم وأن الوقوف على معناه مُحْوج (إلى تفْسير بقراط وتأويـل أرسطو طـاليس) القاضي الجـرجاني : الوساطة بين المتنبي وخصومه مصر ، 1966 ، ص 20 .

(17) في تحقيق ما للهند، ص 4.

(18) البيروني: الآثار الباقية، ص 277.

التعصّب والجدل والرغبة في المناقضة . لقد هجّن البيروني المنهج الإعتزالي الجدليّ وأشاد في مقابله بالمنهج الأرسطي الفلسفي وأزرى بأبي هاشم رئيس المعتزلة لنقده أرسطو كما يوضّحه هذا النّصّ الهامّ : (والمُعتزلة لـدَهشهم بتنكّب طرق البرهان وعـدولهم إلى المعارضات بما اتّفق واقتصارهم في التشكيك البحث بقولهم : (ما أنكرت ؟) - إذ هو العمدة في جدالهم ونصرة مقالهم لا انتقاد الحقّ من الباطل - يفزعون من هذا الحديث ولا يكادون يتصوّرونه ، فيرتبكون لأجله ، من عماية السفسطة ، ويأخذهم الوسواس من استماع ما خالف موضوعهم قبل تعرّفه والإحاطة به كأبي هاشم [الجبّائي ، تـ 321] إمامهم ، وقد تفضّل عفاه اللّه بتصفّح كتاب لأرسطو طاليس موسوم بالسماء والعالم وطالع منه موضعاً ذكر فيه استدارة الماء ، فأفنى فيه أوراقاً ، وَذَكَرَ أَنَّ المَاء متشكّل بحسب ما يحويه وأنّه يصير مربّعاً في الآنية المربّعة ومُخمّساً في مِثلها ومستديراً في المستديرة ، وما أحسن ما قابله به أبو بشر متّى بن يونس القنائي إذ لم يَسْـوَ، وذلك أنّه جمعهما مجلس، فذكر أبو هاشم أنّه نقض كتاب السماء والعالم فحمل أبو بشر مِنْ فيه بُزَاقاً بوسطاه وأذاقه إيّاه وقال (باللّه ابْصِرْ ذا يحتاج إلى مِلْحٍ !) ، ولو كُنْتُ مكانه لأذّنتُ في أذنه وعضضتُ على إبهامه ليُفيقَ من صرعته ، والكلام معهم غير مفيد بل هو تضييع للزّمان والعمر فأئمتّهم عندهم ، مع الخطأ ومخالفة الضّرورة ، أولى بالتّعظيم [عندهم] ممّن اجتاز على بلاد يونان واحتضن الحقّ دونهم .)[19] كما هاجم البيروني الأشعريّة لأنّهم شهروا بتحريف مقالات الخصوم وخاصّة المعتزلة حسبما يوضّحه المثل الذي ساقه في نقده مناهج المتكلّمين[20] .

في عصر الحداثة العربيّة استعمل العرب المنهج التفسيري والمنهج الوصفي بيد أنهم انتقلوا بالمنهج الوصفي نقلة جديدة ، تكشف عن إبداع حقيقيّ اكتنف مسيرة العرب العلميّة إذ لم يكتفوا بالترديد والتقليد وإنّما أضافوا إضافات كثيرة يصحّ أن نقول معها إنّهم أعادوا تأسيس هذا المنهج بفرعيه الحسّي والرياضي من جديد ، وهو تأسيس تشهد به أعمال جابر بن حيّان (تـ 815/200) وأبي بكر الرازي والحسن بن الهيثم (تـ 1039/431) وأبي الرّيحاني البيروني (تـ 1048/440) .

أكّد العرب على دور الملاحظة الهادفة وعلى التجربة في دراسة الظواهر الطبيعيّة ، واعتبروا الحسّ مرقاة إلى الحقيقة والتجريب منطلقاً لصياغة قوانين عامّة تفسّر تلك

(19) البيروني : التحديد ، ص 185 — 186 .

(20) البيروني : في تحقيق ما للهند ، ص 3 .

الظواهر ، فاهتدوا من وراء ذلك إلى منهج في البحث عناصره الاستقراء والقياس والتمثيل ، قال ابن الهيثم : (فرأيت أن لا أصل إلى الحقّ إلاّ من آراء يكون عنصرها الأمور الحسّيّة وصورتها الأمور العقلية) وابن الهيثم كغيره من العلماء العرب عوّضوا قصور البصر عن إدراك بعض الظواهر باختراع آلات للتدقيق في ملاحظة الظاهرة لا تنبو عن البصر وأخرى لإحاطة النتائج بمزيد من الضبط والدّقة ، وقد ابتكر ابن الهيثم في دراسته الضوئيّة أجهزة صنع بعضها بنفسه وأوكل بعضها الآخر إلى صانع بعد أن وصف له أجزاءها وطريقة تركيبها ، واصطنع العرب لدراسة الكيمياء منهجاً استقرائياً اعتمد الملاحظة الحسّيّة والتجربة العلميّة واستعملوا الموازين والمكاييل وبعض الأجهزة طلباً للدّقة والضّبط[21] . وقد اعتمد جابر بن حيان في بحوثه الكيميائيّة منهجاً تجريبيًّا عماده الحسّ والتدريب أي التجربة باعتماد الميزان لقياس ظواهر الطبيعة وتكميمها فهو القائل في كتاب الحدود (الوصول إلى معرفة الطبائع ميزانُها فمن عَرَفَ ميزَانَها عرف كل ما فيها وكيف تركبت) . وحسب پول كراوس فإنّ صنيع جابر يعتبر أوّل محاولة لترييض الطبيعة أي دراستها دراسة رياضيّة وقياس ظواهرها بواسطة الكمّ . ولقد وصل هذا المنهج التجريبيّ على يد البيروني إلى أقصى مدى إذ استعمله في دراسة الظواهر الطبيعيّة والظواهر الإجتماعيّة على السواء . لقد اعتبر الحسّ أساساً للوصول إلى الحقيقة لذلك قال في القانون المسعودي ج1 ص52 (والعيان أولى من الخبر) وبدأ كتابه (في تحقيق ما للهند) بما يلي : (إنّما صدق قول القائل ليس الخبر كالعيان لأن العيان هو إدراك عين الناظر عين المنظور إليه في زمان وجوده وفي مكان حصوله)[22] . وفيه (وما لا يحس به فليس بمعلوم)[23] لأنّ الإدراك العقلي ينبني على الإدراك الحسيّ[24] وقرّر في حسم (لم تسكن نفسي لغير المشاهدة) (القانون ج 1ص 364) وسار في فلسفة قضاياه العلميّة وفي منهجه على أنّ أساس العلم اليقيني لا يحصل إلاّ من إحساسات يؤلّف بينها العقل على نمط منطقي ويجرّدها في كلّيات فالاستقراء والتجربة والتجريد الذهني هي دعائم بحوثه وهي وسيلته إلى المعرفة الحقّ ، ففي القانون المسعودي نراه يعتمد اعتماداً مطلقاً في أرصاده على الحسّ والآلة وترييض الظواهر الطبيعيّة ، فقد ذكر فيه ثلاثة نصوص قصيرة من المقالة الأولى ما يفيد اعتماده

(21) توفيق الطويل : العرب والعلم ، القاهرة ، 1968 ، ص 39 .

(22) البيروني : في تحقيق ما للهند ، ص 1 .

(23) المصدر ذاته ، ص 183 .

(24) البيروني : الجماهر ، ص 4 , 5 , 6 .

الحسّ ثماني مرّات (الحسّ ، مشاهد ، الملاحظة ، البصر ، الإبصار ، الناظرين ، رأي العين ترى)[25] ، وصرّح في التحديد أنّ بصره قد فسد لكثرة رصده للكسوفات الشمسيّة في حداثته[26] ومع ذلك كان يتألّم شديد الألم إذا ما تعذّر قيامه برصد أحد الأماكن لسبب من الأسباب من ذلك أنّه لمّا شكّ في نتيجة قياس الأرض الذي أنجزته بعثتان بإشارة من المأمون في اتجاه القطبين الشمالي والجنوبي هفا إلى إجراء الرصد بنفسه لكنّه لم يستطع لأنّ المساحة كبيرة والسبل غير مأمونة ، وقد غلب عليه ألمه كما يتّضح من قوله : (ومَن لي به [الرّصد] ، وهو محتاج إلى اقتدار بسبب الانبساط والاحتراس من غوائل المتشرين فيه)[27] وقد اعتمد في تجاربه آلات صنع منها البعض بنفسه ، فاهتدى إلى تعيين الكثافة النوعيّة لثمانية عشر نوعاً من الأحجار الكريمة بواسطة الجهاز المخروطيّ الشكل الذي صنعه ، وهو أقدم جهاز لقياس الكثافة النوعيّة ورصد خط النهار بواسطة آلة دقيقة سمّاها (المقياس)[28] ورَصَد الكواكب بالاعتماد على آلات دقيقة[29] . إنّ الملاحظة عند البيروني هادفة والتجربة أساس بحوثه العلميّة ، وقد استند إليها كذلك في مقاومته للخرافات السائدة وللفكر الاسطوري، أورد في الجماهر تحت عنوان (الحجر الجالب للمطر) ما نصّه : (ذكر أبو بكر الرّازي في كتاب الخواص أنّ بأرض الترك بين الخرلخ والبجناك عقبة إذ مرّ عليها جيش أو قطيع غنم شدّ على الأظلاف والحوافر منها صوف ويرفق بها في السّير لئلاّ تصطك أحجارها فيثور ضباب مظلم ، ويسير مطر جود ، وبهذه الأحجار يجلبون المطر إذا أرادوه بأن يدخل الرجا الماء ويأخذ من تلك البقعة حجراً في فمه ، ويحرّك يده فيجيء المطر)[30] ويقرّر البيروني أنّ أبا بكر الرّازي لم يختصّ بهذه الحكاية وحده بل انّها كانت ذائعة بين الناس ، وتراه يسخر ممّن يصدّقها لأنّها لا تخضع لقانون طبيعيّ ، وأورد ما يلي : (وكان حمل إليّ أحد الأتراك منها شيئاً ظنّ أنّي أبتهج بها أو أقبلها ولا أناقش فيها) فقلت له : جئني بها مطراً في غير أوانه أو في أوقات مختلفة بارادتي وإن كان في أوانه حتى آخذها منك وأوصلك إلى ما تؤمّله منه وأزيد ففعل ما

---

(25) القانون المسعودي : ج 1 ، ص 25, 31, 65 .
(26) التحديد ، ص 168 .
(27) التحديد ، ص 214 — 215 .
(28) القانون المسعوديّ ، ج 1 ، ص 447 .
(29) المصدر ذاته ، ج 1 ، ص 609 .
(30) الجماهر ، ص 167 .

حكيتُ من غمس الأحجار في الماء ورمي نقيعها إلى السماء مع همهمة وصياح ، ولم ينفذ لـه من المطر ولا قطر سوى الماء المَرْمِيّ لَمَّا نـزل) كما ذكـر في الجماهـر خرافـة بعض المستنقعات والعيون التي إذا مسّتها نجاسة نزلت الثلوج أو الأمطار وفنّدها(وكم من مـرّة اجتزنـا عليها في العسـاكر الضخمـة ونزلنـا عليها وعـلى ذلك المـاء ، وأكثر الأوبـاش من العلاّفـة وتبـاع العساكر لا يعرفون للطهارة إسماً فضلاً عن استعمالها . . . والجميع يستقـون من ذلك المـاء ويمسّـونه ، ثم لم يتّفق ممـا ذكـروا شيء في الحال ولا قبيله ولا بعيـده) ونعني الخرافـة التي تقول بأن عيون الأفاعي تسيل إذا وقع بصرها على الزمرد في قوله (ومـع إطباقهم عـلى هذا فلم تستقر التجربة على تصديق ذلك فقد بالغت في إمتحـانه بمـا لا يمكن أن يكون أبلغ منـه من تطويق الأفاعي بقلادة زمرّد وفرش سلّته به وتحريك خيط أمامها منظوم منه مقدار تسعـة أشهر في زماني الحرّ والبرد ، ولم يبق إلاّ تكحيله به فما أثّر في عينيْه شيئاً أصلاً إن لم يكن زاده حدّة بصر)[31] . وحسبك أن ترجع إلى القـانون المسعـودي وإلى تحديـد نفايـات الأماكن لتعرف المدى الذي انتهى إليه البيروني في ترييضه للظواهر الطبيعيّة ، وهـو مدى يـدلّ على تقدّم كبير حصل على يديه في هذا المضمار .

إنّ المستـوى المعرفي الـذي بلغه العـرب في عصر سيادتهم للعـالم يدلّ عـلى أن مرحلة جديدة في تاريخ العلم والحضـارة قد أنجـزت ، فلقد صـاغوا من مـوقع السّيـادة والمناعـة حضارات العالم القديم صياغة عالمية متميّزة أظهر ما اتسّمت به أن علماءها صرفـوا أنظارهم إلى السماء والأرض معاً في يقظة عقلية وحسيّة متجلّية وفق مناهج تعتمد البرهـان والتجريب والترييض بقصد الكشف عن أسرار الكون والوقوف على حقائقه والسيطرة على مسـالكه . ولقد أصاب Briffault في قوله : (العلم هو أجلّ خدمة أسدتها الحضارة العربيّة إلى العالم الحـديث ، فالإغـريق قد نـظروا وعمّموا ووضعـوا النظريـات ولكن روح البحث وتركيم المعرفة اليقينيّة وطرائق العلم الدقيقة والمـلاحظة الـدائبة المتـطاولة كـانت غريبـة عن المزاج الإغريقي ، وإنّما كان العرب هم أصحـاب الفضل في تعـريف أوربا بهـذا كلّه ، وبكلمة فان العلم الأوربي مدين بوجوده للعرب) . وابتكارات العـرب في مضمار العلم تنبـو عن الحصر وهي تعمّ التنظير والتطبيق ، ولا نريد أن نفصّل في أمرها ، فقد تنـاولتها مؤلفـات كثيرة ، وحسبنا أن نشير إلى أن الحداثة التي تبدّت من خلالها هي حـداثة قـاعديّـة أيْ أنّها حداثة سـارية في المجتمع داخلت نَسِجه ، إذ شاركت فيها شريحة اجتماعيـة عريضـة تمثّلها

---

(31) الجماهر ، ص 168 .

نخبة كبيرة بتشجيع أولي الأمر ، وقد فرضت هذه الحداثة تغيرّات كثيرة تناولت الثوابت الاجتماعيّة والأخلاقية وسواها . . . ذلك أن التحديث ينطوي على تجاوز الموروث بشكل من الأشكال وعلى إحداث تغيرّات في القيم والرؤى والأفكار ، وعلى ضوء هذه الحقيقة نستطيع أن نفهم حقيقة الأزمة القيميّة التي اكتنفت ذلك العصر من خلال أدب أبي حيّان وشعر المتنبّي والمعرّي ، فقد اتسّع إبداعهم لتحوّلات كبرى في مستوى القيم والأفكار ، وزُلزلت نفوسهم زلزالاً لا لأنّ الغربة الوجدانيّة قد سيطرت على مشاعرهم ووجّهت رؤاهم في مجتمع ناكثٍ ، غير آبه بما يحسّون ، ولا لأنّ المجتمع قد ارتدّ إلى الوراء ، وإنّما لأن سلم القيم قد تغيرّ تحت وقع الحداثة ومنجزاتها ، فتغيرّ إيقاع الحياة ، واهتزّت العلاقات الاجتماعيّة أيّما اهتزاز ، وسيطرت الحيرة واستولى الشكّ على النفوس ، من ذلك أن المتنبي قرر أن القلم ، في عصر القلم ، قد اربد أفقه وذهب رونقه ، وأن منطق القوة هو الذي ساد :

حتّى رجعتُ وأقلامي قوائل لي	المجد للسّيف ليس المجد للقلم
اكتبْ بنا أبداً بعد الكتاب به	فإنّما نحن للأسياف كالخدم
اسمعتني ودوائي ما أشرت به	فإن غفلتُ فدائي قلة الفَهَم
مَن اقتضى بسوى الهنديّ حاجته	أجاب كلّ سؤال عن هلٍ بلَم

وعلْمُ الأمة في عصر العلم قد أصبح في نظر المتنبي جهلاً مثيراً لسخرية الأمم :

ساداتُ كل أناس من نفوسهم	وسادة المسلمين الأعبُدُ القَزَمُ
أغايةُ الدين أن تُحفُوا شواربكم	يا أمّة ضحكت من جهلها الأمم

وحسب أبي حيّان التوحيدي فقد اختفى الدين والمروءة في القرن الرابع[32] : لم يبق للديانة معتقد وللمروءة عاشق وللخير منتهز وللصدق مؤثر وللبيان سوق وللصواب طالب وفي العلم راغب[33] ، والحقّ أنّ الدين لم يختف وأن المروءة لم تنته وأن البيان والعلم لم ينقرضا كل ما في الأمر أن التحوّل قد حدث وأن أبا حيّان ، في عصر السيادة والحضارة العربيّة ، قد رَصَدَ هذا التحوّل فتمرّد على الحاضر ورنا بطموحه إلى مستقبل حضاريّ يطّرد فيه التقدّم الروحي والمادّي معاً .

(32) الإمتاع والمؤانسة ، ج 2 ، ص 1 — 2 .
(33) المصدر ذاته ، ج 2 ، ص 143 .

على هذا النّسق تعالت أصوات كثيرة ترصد التغيير الحاصل في سُلّم القيم وتدعو إلى المزيد من التغيير وإلى التمرّد على الحاضر وتكشف عن قلق حضاريّ وعن حيرة وجوديّة طاغيّة ليست بأية حال صدى لسقوط حضاريّ قد وقع ، لأن الحضارة الإسلاميّة لا تزال مزدهرة آنذاك ، بل هي استنهاض للهمم وحضّ للعزائم للحفاظ على السيادة والعمل على تطوير الحضارة . ولئن عرفت الحداثة منذ عهد المأمون الدراسة المقارنة للحضارات والمناهج ممّا يعبّر عن إيمان العرب بوحدة الحضارة الإنسانية فإن أحداً ممّن اهتمّوا بها لم يصل إلى ما وصل إليه البيروني في القرن الخامس وفق نظرة شموليّة من دقّة في المقارنة والاستدلال ، ورجاحة في التحليل والتعليل ، فلقد قارن في المجال المنهجيّ بين اليونانيينّ والعرب وبين اليونانيّين والهنود من خلال المنهج اليوناني العقلي والمنهج الهنديّ المستند في الأغلب إلى الوحي ، والإلهام ، وأقام دراسته على أساس معرفي لم يُسبق إليه هو أن الفكر تاريخيّ نسبيّ مربوط بالزمان والمكان وحركة المجتمع ، فالتاريخية L'historicite أو الحتميّة الاجتماعية هي وراء كلّ فكر .

إنّ أهميّة البيروني في هذا الشأن تكمن في أنّه تفطّن إلى هذه التّاريخيّة قبل أن تصبح حقيقة علميّة على يد « دركهايم » في القرن العشرين ، ذلك أن المقولات الهندية التي درسها في كتابه (في تحقيق ما للهند) لا تختلف في تشكّلها ونسبيتها وصبغتها الاجتماعيّة عن مقولات « دركهايم » (Catéories Sociales) التي تقضي باجتماعية المعرفة[34] .

في هذا النطاق قارن البيروني بين المجسطي والسند هند وفاضل بين الهند واليونان ، وفي كتاب (في تحقيق ما للهند) بيّن أن اليونانيّين فازوا بالفلاسفة الذين نقّحوا لهم الأصول (ولم يك للهند أمثالهم ممّن يهذّب العلوم فلا تكاد تجد لذلك لهم خاصّ كلام إلّا في غاية الاضطراب وسوء النظام ومشوبا في آخره خرافات العوامّ من تكثير العدد وتمديد المدد ومن موضوعات النّحلة التي يستفظع أهلها فيها المخالفة ، ولأجله يستولي التقليد عليهم وبسببه أقول . . . إنني لا أشبّه ما في كتبهم من الحساب ونوع التعاليم إلّا بصدَف مخلوط بخزف أو بدُرّ ممزوج ببعر أو بمهىً مقطوب بحصىً ، والجنسان عندهم سيّان إذ لا مثال لهم لمعارج البرهان)[35] وقرّر في التحديد (ص 111 — 112) أن السند هند

---

(34) محمد الأنقر : نظرية المعرفة ومدى إسهام أبي الريحان البيروني في تحديد إطارها الاجتماعي ، ضمن كتاب ، تونس وإيران ، تونس 1971 ، ص 61 — 81 .

(35) في تحقيق ما للهند ، ص 19 . المهى تعني اللؤلؤ .

يحتوي على أخطاء كثيرة وأن أرصاد الهنود خالية من التدقيق وأعمالهم بعيدة عن التحقيق ، بيد أن عزلتهم وضنّهم بما عندهم واعتقاد العامّة في حكمتهم قد أكثرت من المتعصّبين لهم من أمثال الفلكيّ محمد بن علي المكيّ الذين لا يلتفتون إلى عيان ولا يكترثون ببرهان ، وكان البيروني ينعتهم بمتعصبي السند هند[36] وبالسند هندتيين[37] . وقد اعترف (براهمر) أحد علماء الهند الكبار بتفوّق اليونانيّين في العلوم على الهنود وبرجحان عطائهم من العلم على نصيب الهنود منه[38] ولم تكن معرفته بمعزل عن محيط مجتمعه المعرفيّ الذي تختلط فيه الخرافة بالحقيقة لذلك أخطأ في حديثه عن الكسوف خطأ يكشف بحقّ عن صدق فكرة اجتماعيّة المعرفة ، قال البيروني بعد أن خطّأ براهمهر (وطريقة العقل بمعزل عن هذه الخرافات ، والرجل مع تحصيله ، على طباع قومه في خلط الماش بالدُّرْمَاش والدّرّ بالبعر)[39] وليس لهذا من سبب إلاّ عزلتهم وانغلاقهم[40] .

إن أهمّ ما اتّسمت به الحداثة في عصر ازدهار الحضارة الإسلاميّة أنّها حداثة قاعديّة توطّنت في اللّغة العربيّة فداخلت النسيج الاجتماعي وارتبطت بإرادة التغيير وإعلاء دور العقل وحرية الإرادة والقدرة على الإبداع والانفتاح على الحضارات ولم يسر إلى أذهان أولي الأمر حَمْلُ المجتمع العربيّ في تعامله مع الحضارات على مفارقة مواقعه الروحيّة ولا فكّروا قطّ في تغريبه وتهجيره واجتثاثه من أصولِهِ بزعم مغالبة الزّمن لأن في هذا فناءً للشخصيّة القوميّة ومحواً لذاكرة الأمة . وقد تناولت هذه الحداثة كما رأينا الجانبين المعرفيّ والمنهجي على السّواء وحملت في طيّاتها تمرّداً على الحاضر وتغيّراً في القيم . وفي ظلها انتهى البيروني إلى القول بتاريخية الفكر ونسبيّته ، وهذا الرأي يعتبر قاعدة للتقدم ومنطلقاً للتغيير والتجديد والاجتهاد لو استغله المسلمون من بعده ، بيد أنهم صرفوا أنظارهم عنه وآثروا الخلط القائم بين الزمني والمقّدس .

إن الحضارة العربيّة الإسلاميّة حضارة رائدة في صياغتها النّقدية ومنهجها وزادها

---

(36) التحديد ، ص 292 .

(37) التحديد ، ص 230 .

(38) في تحقيق ما للهند ، ص 17 .

(39) في تحقيق ما للهند ، ص 437 — 438 الماش كلمة فارسية تعني الحبوب الصغيرة التي لا فائدة فيها ، والدّرماش = مركبة من (ماش) الفارسية و (الدّر) العربيّة وتعني حبوب الدّر الصغيرة .

(40) المصدر ذاته ، ص 17 .

المعرفي وثروتها القيميّة ، وما إن وافى القرن الخامس الهجري حتّى أطلق أبو الريحان البيروني صيحته التي تنذر ببدء زمن السّقوط ، فقد تألّم في كتابه (تحديد نهايات الأماكن) الذي ألّفه سنة (416)هـ من جهل أهل زمانه وبغضهم للعلم وأهله واتهامهم العلماء بالإلحاد[41]، و، وأكد هذا المعنى في كتابه (في تحقيق ما للهند) الذي ألّفه سنة (423)هـ ونصّه: (العلوم كثيرة وبتناوب الخواطر إيّاها متزايدة ، متى كان زمانها في إقبال ، وعلامته رغبةُ النّاس فيها وتعظيمهم لها ولأهلها ، وأولاهم بذلك مَنْ يَليهِمْ فإن فعله يقرّع القلوب المشتعلة بضرورات الدنيا ويهزّ الأعطاف للازدياد من الإحماد والرّضا ، فالقلوب مجبولة على حبّ ذلك وبغْضِ ضدّه وليس زماننا بالصّفة المذكورة بل بنقيضها إن كان ولا بدّ فمتى ينشأ فيه علم أو ينمو ناشيء وإنما الموجودُ فيه بقايا وصبابات من الأزمنة التي كانت على تلك الصفة)[42] وليس في شأني هنا أن أتعرض إلى أسباب السقوط الذاتيّة منها والخارجيّة فإن هذا يخرج عن نطاق هذا البحث وإنما أريد أن أقف على سبب لم يتناوله الدارسون ، وهو يتميز في نظري بأهميّة قصوى ، وأقصد عدم اعتناء العرب في تلك العهود بتطوير السّلاح والانصراف إلى أبحاث نظريّة وتطبيقية كثيرة أفادت العلم لكنها لم تُكسب العرب القوّة الضرورية ساعة الاحتدام ، بل إن العرب صرفوا اهتمامهم في هذا الشأن إلى النّفط وإلى السّيف خاصّة ، وبدا السّيف القطب الجاذب منذ أن خصّه الكنديّ بكتابه المشهور فتفنّنُوا وفصّلوا في أنواعه ، ولم يستغلوا براعتهم في الأخلاط الكيماويّة وفي صهر الحديد وسبكه وفي الرياضيات وفي قوانين الفيزياء عامّة لاختراع أسلحة ناريّة تسند حضارتهم وتحمي مجتمعهم من مغبّة الأخطار المتدافعة مع العلم بأنهم صنعوا آلات كثيرة كالساعات المعقّدة وآلات الزراعة والنقّل بالاعتماد على قواعد الميكانيكا (علم الحِيَل) . إن العلماء العرب كانوا نظريينّ تقنّيين في الوقت نفسه لكنّهم كانوا أحياناً يتركون التطبيق للصناع مكتفين بتوجيههم والإشراف عليهم ، وقد اعتقدوا أن استغلال الحديد والنار يؤدّي إلى فقدان « التوازن في الطبيعة » الذي هو مركز النظرة الإسلامية ومِنْ ثَمَّ لم يعمدوا إلى اختراق الطبيعة بمصدر دائم للكوارث وانشغل العرب بفلسفة الفنّ وبدرجات المعرفة ولم يهتمّوا بفلسفة القوّة ، كما أنهم من موقع التّفرّد بالسّيادة في العالم لم يفكّروا قط فيما يمكن أن يحققه الآخر وهو (الغرب)

---

(41) المصدر ذاته ص 22 — 25 .

(42) في تحقيق ما للهند ، ص 117 — 118 .

في مسيرته من قوة فاطمأنّوا لتفوّقهم واستسلموا لمشاعر العظمة والشموخ لأن (الإسلام قد عمّ أكثر الأرض وبلغ ملكه أقصى المشارق والمغارب)[43] فانتشر فيها بين الأندلس غرباً وبين أطراف الصين وواسطة الهند شرقاً وفيها بين الحبشة والزّنج جنوباً والترك والصقالية شمالاً[44] ونتيجة لذلك سقطت طليطة سنة (478 هـ) وصقلّية سنة (484 هـ) والقدس سنة (493 هـ) وأخذت حلقات مسلسل السقوط تتالى في نسق يدعو إلى الدّهشة ، ولم يفطن العرب منذ البداية إلى أنّ من أسباب هذا السقوط قوة الآخر ونهوضه ، وإنما تصورّوا أن السّبب هو انحراف المسلمين عن دينهم ويعني هذا في نظرهم أن العقل العربي الإسلامي دينيّ في زمن التقدّم ولا دينيّ في زمن التخلف ، حين سقطت القدس لم يتفطّن الغزالي إلى أهمّية العامل الخارجيّ ، واعتقد أن السبب ذاتيّ ، وهو لا يعدو أن يكون انحرافاً عن الدين لقدْ تَقَدَّم بمشروعه النهضويّ المتمثل في (إحياء علوم الدين) و (تهافت الفلاسفة) و (فضائح الباطنيّة) . ومن الواضح أن مشروعه يصلح أن يكون منطلقا لنهضة إيمانيّة وإحياء دينيّ وصحوة سنية وسبيلاً إلى دحض الباطنية المفعمة بالأساطير والأوهام والذكريات والفارسيّة القديمة ، لكنّه لا يكفي لاستعادة العزّة وتحرير الأرض من أيدي المحتلين وامتلاك أعنّة العلم والحداثة .

إن التاريخ يشهد بأنّ أيّة حضارة لا تستند إلى القوّة وإلى صناعة السلاح بالذات معرّضة إلى الدثور وقد أكّد هذا المعنى أبو النّهضة التونسيّة الثاني الزّعيم محمد البشير في قوله : (إنّ اختلاف الأسلحة والنظامات الحربيّة كانت ولم تزل من أقوى الأسباب في سقوط أقوام وارتفاع آخرين ، ولا فوز في الحروب قديماً وحديثاً إلاّ بعلم ونظام إذ بهما تخفق رايات النصر وعليهما بعد الله المعوّل في الهجوم والدفاع . فتعساً للأمم التي أهملت الترقيات الحربيّة والنظامات العسكرية)[45] وقد بدأ تدهور الحضارة العربيّة في القرن الخامس الهجري ونحت إلى الأفول لأنها فقدت مناعتها يوم أن أغضى أولو الأمر حكاماً ونخبة عن صناعة السّلاح في عالم لا تتحقّق فيه الغلبة إلاّ للأقوياء المدّججين .

---

(43) التحديد ، ص 37 .

(44) التحديد ، ص 225 .

(45) محمد البشير صفر : مفتاح التاريخ ، ط . أولى ، تونس 1928 ، ص 238 — 239



الدعوة إلى الإسلام



الدكتور: التهامي نقره
جامعة الزيتونة - تونس



الدعوة إلى الإسلام:

إنّ تفتُّح الإسلام على الحياة نابع من منهجه الشامل الذي يستوعب كل ألوان النشاط، مادياً كان أم فكرياً، كما أنّ الدعوة المستمرةَ إليه تفرضها رسالته التي تَوَّجَتْ رسالاتِ السَّماء وانتهت بها إليها.

فالمؤمنون برسالة محمد ﷺ همُ خلفاؤه في الدعوة إلى دينه الحنيف، وبثّ تعاليمه في قلوب الذين لم تبلغهم رسالته، أو لم يعرفوا حقيقتها، كما قال في خطبته عند حجة الوداع: «ألاَ فليبلِّغ الشاهدُ منكم الغائب».

والمشاهدة التي تُوجب الإعلام، تَشْملُ من حضَر عهدَ النبي ﷺ، وأشرقت عليه أنوارُه بِلقائه، ومن علِم بما جاء في القرآن، وبعلْمه صارت النبوة بين جَنْبَيْه، فقد شاهد الرسولَ بقلبه، وإن لم يشاهده بعينيْه، فكان عليه التبليغُ، ليعمَّ هذا الوجودَ الإعلامُ به.

وقد توعَّد الله الذين يكتمون ما أُنزل الله من عِلْمِ الكتاب في قوله عز وجلّ: ﴿ إن

الذين يكتمون مَا أنْزَلْنا من البيِّناتِ والهدى من بعدِ مَا بيَّنّاهُ للنَّاس في الكتاب، أولئك يَلْعَنُهُمُ الله وَيَلْعَنُهُم اللاَّعِنُون ﴾ (سورة البقرة 159) وفي الحديث ما يحُثُّ على نقل أقوال الرسول إلى الاجيال من بعدِه، حتى تعمَّ هدايتُه بالرواية عنه، وتبليغ شرْعه[1].

فقد روى الشافعي أن رسول الله ﷺ قال: «نضّر الله عبداً سمع مقاتلي، فحفظها ووعاها وأداها، فرب حامل فقه غيرُ فقيه، ورب حامل فقه إلى مَنْ هو أفقهُ منه. ثلاث لا يغل عليهن قلبُ مسلم: إخلاصُ العمل لله، والنصيحةُ للمسلمين، ولزومُ جماعتهم، فإنَّ دعوتهم تحيط من ورائهم».

ثم إن الإسلام بوصفه رسالة الله إلى الانسانية ما بقيت الحياة، يمثل بمبادئه العالميّة، وبقرآنه الخالد، وبشخصية رسوله المثالية، فكرةً حية في ضمير الزمن. فلن ينطفىء نورُه، وإنْ تألّبتْ عليه الطواغيت، وقَويَ الشّرُّ، لأنّهُ إنسانيُّ الخصائص والوجهة، أقيمت دعائمه على مبادىءَ ثابتة، وكلِّيات لا تتبدَّل، وكانت فيه مع ذلك مرونة التجديد، وقابلية التطور، وتفتح الاجتهاد في إطار مبادئه وكليّاته.

يقول (قوت) المفكّر الالماني: «إن هذا القرآن سيبقى إلى الأبد مُنيراً للفكر الانساني، قويَّ التأثير».

وجدّةُ القرآن الكريم ما تزال باقية ماثلة أمام كلِّ تقدم فكريّ بلغتْهُ الحياة حتّى اليوم، وهو كما كان جديداً على عقل إنسان القُرون الأولى، عند نزوله، فإنه بإشراقِه، وبما أُتى به في مجال العقيدة والشريعة وبناء الحياة على أقوم الأصول، وأرسخ الدعائم، سيظلّ جديداً على مرِّ العصور والأجيال[2].

لذلك أوْجَبَ الله أن تعيش الدعوة إليه. وأن يكون الدْاعي ترجمةً حية لتعاليمه، وأنموذجاً كاملاً لهدايته، حتى تنعكس آثارها على القلوب النقية التي خصها الله بالقابلية، ولا سيما في هذا العصر الذي شاعت فيه عاداتٌ وأخلاق، وظهرت سبلٌ ومنعرجات، وتفشّى الجهل بأحكامه، فاشتبهت الطرق، وتنوّعت الفتن والمغريات، وانتشرت المذاهب الفلسفية والاجتماعية والاخلاقية، وأدخلت الحضارة المادية مفاهيم جديدة في

(1) محمد ابو زهرة: الدعوة إلى الإسلام: 30 (ط. دار الفكر: 1973.

(2) عبد المنعم خفاجي: الإسلام والحضارة الإنسانية: 277 (ط بيروت 1973).

الحياة، فزّيف الملحِدون قيَمه في نفوس المسلمين، للحيلولة دون بعث إسلامي جديد **﴿ يريدون أنْ يُطفِئُوا نورَ الله بأفواههم. ويأبى الله إلا أن يُتمَّ نورَه ولو كره الكافرون ﴾** (سورة التوبة: 32).

إنّه الانتخاب الطبيعِيُّ الذي تقوم به الحياة، والاستجابة الطبيعية لنداء الفطرة السليمة، واليقظَة الاسلامية الرائعة في المشرق والمغرب وانجاز وعدِ الله الصادق بعزّة كتابه، وسيادة دينه في الأرض.

ألا فليعلم الدُّعاةُ إلى الله، أن مِنْ أشدِّ الدعوات الإسلامية تأثيراً وإيحاءً حال المسلمين أنفسهم في سلوكهم ومعاملاتهم، وتفكيرهم وثقافتهم، وتطوُّرهم وحضارتهم. ودعوتهم إلى الإسلام بأخلاقهم وأعمالهم، أبلغ من دعوتهم إليه بخُطبهم ومقالاتهم.

ثم إنّ أساليب الدعوة يجب أن تكون لها صبغةُ المعاصرة، حتى لا تعيش في غربة، ولا يكفي استعمال ما ظهر في هذا العصر من وسائل الإعلام، وأساليب الدعاية في كتب منشورة، وصحف سيّارة، وإذاعة مرئية ومسموعة، وأفلام معروضه وخطب حماسية، إذا لم يُخاطَب الناسُ بلغة العصر التي يتأثّرون بها، ويتجاوبون معها، ولم تُنشَر حقائقُ الإسلام بين أهله، وفي رُبوع الذين لم يدخلوا فيه، بمنهجية وذوق وفَنّ وموضوعية، تنفي عنه تحريفَ الغَالين فيه، وتحامل الجافِين عنه، وتُنصفه من تعصّب المحبين، وإفتياتِ الحاقدين.

فإنّ من أشد الإساءات إلى الإسلام أن تُلصَق به تشويهات زَريّة، أو يُلْبس أثواباً مزوَّرة تطبعه في نفوس البسطاء من أدعياء التطور والثورية، بطابَعِ السّذاجة والرجعيّة، دون تمييز بين الأصيل والدخيل، ولا بين الحقيقة والزيف، حتى ترسخ في الأذهان صُوَر عنه منفِّرة، كما ترى ذلك أحياناً في تمثيل شخصية المأذون والمؤدب والقاضي الشرعي على المسرح، أو على الشاشة ما يجعل منهم أضحوكة وسخريّة للعابثين، الذين ينتمون شكلاً إلى الإسلام، ولكن علاقتهم به واهية، لا روح فيها لا قداسة.

وما أكثر المسلمين الذين يعيشون اليومَ بين غربة روحية، وازدواج في الشخصية، وانفصام عن الذاتية.

قال ﷺ: «بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ فطُوبى للغرباء» (أخرجه

البخاري عن أبي هريرة).

فقد كان الرجل في الجاهلية ـ إذا أسلم ـ غريباً بين أهله وعشيرته الذين يجفونه ويتوعَّدونه، كما صار المسلم اليوم غريباً بين أقوام يتهافتون على الدنيا، وقد طغت عليهم أهواؤهم، فضلوا وأضلوا، ولم يجد الدِّين منفذاً إلى قلوبهم، مثلَمَا وجدت الحضارةُ الماديةُ المعاصِرة.

ويُعجبني في هذا الصدد ما ذهب إليه الشيخ المراغي في تفسيره الحديث عند تقديمه لكتاب محمد حسين هيكل (حياة محمد): (إنّ غربة الإسلام في بدئِه أنّه ظهر وقويَ في المدينة، ولم تكن دار الإسلام الأولَى بل هي دارُ غربة له، بالنسبة إلى مكةَ. وغُربتُه في آخر الزمان: أن يَعتريَه ضعف بعد أن ظهر، ثم يعود إلى الظهور بين أقوام غرباءَ عنه من غير أهله، فيقيِّض الله له أُمَّةً قويَّةً تدين به وتحميه، ويعود بها إلى الظهور من جديد.

وسواء فسَّرنا غُربةَ الإسلام في آخر الزمان بقلّة ما يعمل به المسلمون من تعاليمه، أو بضعف المسلمين وهوانهم، أو بضعف الوازع الديني في ضمائرهم، أو بغرابة مبادئه على النفوس، فإنها لا تَخرج في مجموعها عن غربة الإسلام الروحية والفكريَّة في نفوس بعض المسلمين، ممّا نشاهد بعضَه اليوم من تنكُّر لمبادئه ونُظُمه وأحكامه وتشريعاته، رغم ما نراه في الوقت ذاته، من إقبالٍ على اعتناقه في أوروبا وأمريكا وإفريقيا.

وقد قال المطران الانكليزي «دافيد براون» وهو ممَّن عُرِفَ بدراساته الإسلامية: (الإسلام دينٌ يعتنقه اليوم مليون شخص من مواطنينا البريطانيين)[3].

وفي السنة الماضية اعتنق الإسلام مُعظَم سكان قريةٍ بأنكلترا.

وكان ممَّا يَلفت النظر اهتمامُ الصحف والمجلاّت في الغرب، وفي الولايات المتحدة الامريكية بتحليل عوامل اليقظة الإسلامية وأبعادها وأهدافها، في خضمِّ هذا الصراع الفكري والعقَدي الحادّ، الذي تميَّز به العصر، خصوصاً حول قضايا المجتمع الاقتصادية والثقافية والسياسية، على تفاوتٍ بين الكتاب والباحثين من حيث الموضوعية والنزعات

---

(3) مجلة المختار ع 17 ـ 1400هـ المسلمون في أوروبا: 12.

الشخصية، ومن حيث التجرد والنزاهة، والأحكام المسبقة والدسّ[4]. . .

وقد تجلّت ظاهرة الاهتمام الغربي بالإسلام ومستقبله بعد احداث ثورة إيران، وبعد دعوة المؤتمر الإسلامي كافّةَ الأقطار الإسلامية للاحتفال بمطلع القرن الخامس عشر، وإعداد برامجَ لهذه الاحتفالات تحفُز الهمم، وتُحيي العزائم، وتَبعث الروح النضالية من أجْل مستقبل أفضل، وهذا الإعدادُ سيُعطي نفَساً جديداً للدعوة الإسلامية يكفل استمرار جهود التوعية والإحياء والتنمية، بل سيضاعفها، ويزيد في دَعْمها وتطويرها تبعاً لتطور الفن الإعلامي بالصورة والكلمة، كما أوصى بذلك المؤتمر الإسلامي في اجتماع اللجان الوطنية بمكةَ المكرمة سنة 1978.

لقد أضحى الإعلام في هذا العصر وسيلةَ توجيهٍ للأفراد والجماعات بالغةَ الأثَر. حتى أصبح ـ أو كاد ـ أداة استلاب واستيلاء على الأفكار والعواطف. في ترويج النظريات والمذاهب، بل وترويج البضائع والمنتجات للاستهلاك، فكيف لا تتطور وسائل الدعوة إلى الإسلام؟

ثمّ إنّ تأثير الدّاعي بشخصيته اللاّمعة، وصحّته النفسية، وإشعاعه العلمي والروّحي، وبما يملك من قدرة، على التحليل والبيان والإقناع، ومن عمق في التفكير، وإلمام بمشاكل العصر وقضاياه، واطّلاع على الثقافات المعاصرة، وما يروج فيه من مذاهبَ فلسفية، وإيديولوجيات اجتماعية، كلُّ ذلك من أقوى العوامل الأساسية التي تمكِّنه من أداء رسالته على النحو المأمول، وتفتح له آفاق الدعوة، وتشُقّ له طريقَ النجاح، كما فتحها من قبلُ علماءُ أعلام لَمعتْ أسماؤهم قديماً وحديثاً، مثل: الغزالي، والبصري، والأفغاني، والمودودي وغيرهم ممن أحيوا الضمائر، وأيقظوا المشاعر، وأنعشوا روح الايمان في أعماق الوجدان، وجعلوا من الإسلام بسلوكهم وبتفانيهم في خدمته ترجمة حيَّة له، وصورة ناطقة عنه.

ومن هنا، فإنه لا يكفي لأجيالنا الصاعدة الحماسُ الفيّاض وحدَه، إن لم نجعل نحنُ من الإسلام نِبْراساً نسير على هَدْيِهِ في يومِنا الراهن، وفي غدنا المرجوّ، وإلا أصبح هتافاتٍ

---

(4) انظر مثلاً: الجريدة الفرنسية: اللّيموند LE MONDE في اعدادها الصادرة في 11-21-13.

نفسيةٍ عابرة، وهزّاتٍ عاطفيةٍ خاطفةٍ، فاقدةً لكلّ أثر إيجابي، أو نفع عمَليّ في حاضرنا المشهود، ومستقبلنّا المنشود[5].

عقبات في طريق الدعوة:

والعقباتُ التي تعترض طريق الدعوة ونجاحها وتأثيرها كثيرةٌ ومتنوعة، منها ما يتصل بالبيئة السياسية والاجتماعية، ومنها ما يرجع إلى شخصية الداعي ومواقفه من قضايا العصر.

فالمجتمعاتُ التي أخذت الحضارةُ الماديَةُ من أصالتها وتقاليدها كل مأخذ، وأذابتْها في بوتقتها، فسرَى فيها التفسُّخُ والانحلال، لم يجد الدّين منفَذاً إلى قلوب أبنائها، لأنها رانَتْ عليها الأهواءُ والنّزوات واشتد بها حبُّ الدنيا، فأعرضت عن تعاليم السّماء، وأخلدتْ إلى الأرض.

وقد نجد في هذه المجتمعات التي أفسدها زيْفُ الحضارة، وشغلها القِشْرُ عن اللُّباب، علوماً وخبْرات لدى بعض أبنائها، ولكنها للمساومات الأجنبية، وللمكاسب الشخصية. وكم تركت هجرةُ الأدمغة عن البلاد النامية من فراغ، رغمَ ما أنفقتْه من جهود وأموال في تكوينها!

كما نجد في هذه المجتمعات قوةً وشوكة، ولكن للبغي وقهر المستضعَفين ومقاومة حرية الانسان الأساسية. وقد تكون فيها ثروات، ولكن للترف والتفاخر والاستعلاء وقد يكون فيها ذكاء، ولكن للمؤامرات والاحتيالات، بحيث لا تُوَجَّه هذه الطاقاتُ الحيّة وجهةً سليمة، تنفعُ الأمة وترفَعُ من شأن الوطن.

وفي مثل هذه المجتمعات المُتْرَفَة، أو المبهورة بحياة الغرب، أو المجذوبة بتيارات العصر، سيجد الداعيةُ عقباتٍ في الطريق، فلا بدَّ له من التحلِّي بالصبر والأناة والثبات والمثابرة، والاعتزاز بقيمَ الإسلام الخالدة ونشرها بين الناس.

ومصاعب الدعوة في أوساط المترَفين المتحلِّلين، أنهم يُطلقون لأهوائهم العنان، ويُرْخِصُون القيمَ العليا التي لا تعيش المجتمعات الرّاقية إلا بِهَا وَلَهَا، ويَعيشُون في الأرض

(5) محمد الغزالي: حقيقة القومية العربية: 73 (ط الكويت 1969).

فساداً، ويُحوِّلون النفوس بتأثير العدوى والاغراء إلى أدوات تستهلك ولا تُنتج، وتتمتّع ولا تتْعب.

وطبيعة هذا المرض الذي يكون من أعْراضه اللّهوُ والفَراغ والإسراف، أنّه يُفقد القلوبَ تلك الحساسيَّةَ التي بها تتلقى وتتأثّر وتستجيب، فتضيق بحياة الكدّ والجدِّ لأن المُترَف مريض بالنعيم والرخاء، لا يستطيع أن يخوض غمرات الحياة على ما هي عليه من عُسْرٍ ويُسْرٍ، ورَجلُ الحياة هو الذي يلابسها كما هي في جميع أوضاعها وتقلباتها.

وقد أدرك المربون في الأمم الغنية المتقدمة ضرورة مقاومة أمراض الترف لدى أبناء الأثرياء، فحاولوا علاجه بالجندية، وبالرياضة العنيفة، وبالرحلات الشاقة، والمغامرات في مجاهل الأرض وأعماق المحيطات[6].

ومن نشاطات بعض المجتمعات الإسلامية أنه يوجد فيها إلى جانب هؤلاء المترفين طبقة بائسة شمل تفكيرها شعورها بالهوان والحرمان، ومع ذلك، يستنزف جهدها ويجف عودها، وتستغل طاقاتها، ثم يرمى بها حطاماً في زحمة الحياة.

إن هؤلاء التعساء تائهون عن حاضرهم: فضلاً عن غدهم. وهيهات أن يؤدي الدين رسالته، أو تثمر تعاليمه في جو خانق، وفي بيئة عقيمة! وكيف يستطيع الواعظ أن يملأ قلب إنسان بالهدى، إذا كانت معدته خالية من الغذاء، أو يكسوه بلباس التقوى إذا كان بدنه عارياً؟ بل الواجب قبل كل شيء أن يؤمن على ما يقيم أوده كانسان، ثم ينتظر بعد ذلك أن تغرس في قلبه مبادىء الايمان.

يقول الشيخ محمد الغزالي: (كثيراً ما عالجت وعظ الناس في بيئات صرعها الفقر والمرض والجهل، فكنت أحار... ماذا أقول لهم)؟

هل أقبح لهم الدنيا كما يظن أنه مفروض على علماء الدين؟ والدنيا لن تكون أقبح مما هي عليه في أعين هؤلاء التعساء وحاجاتهم إلى من يعرفهم أركان الحياة أمسُّ من حاجتهم إلى من يعرفهم أركان الإسلام، وجمهورهم لا يدري الأساليب الصحيحة للزراعة والصناعة والتجارة، فضلاً عن أن يعرف كيف يعامل ربه وإخوانه وحكامه!

---

(6) التهامي نقرة: سيكولجية القصة في القرآن: 285ط تونس 1974.

أعرفهم بالله عز وجل؟ ومعرفة الله لا سبيل إليها إلا بعد معرفة النفس، فإن من عرف نفسه، عرف ربه. وهؤلاء التعساء ذاهلون عن أنفسهم. . .)[7].

وإذا لم يكن الداعي ملماً بالمشاكل الاجتماعية القائمة في بلده، لا يهتدي إلى طريق العلاج والحل، ولا يكون موضوعياً في دعوته، ولا يحسن اختيار الموضوعات الحية ولا ترتيبها بحسب الأولويات، وبحسب الظروف. فقد يكون في التذكير والتعريف بمبادىء العدالة الاجتماعية في الإسلام كالتكافل الاجتماعي، وتكافؤ الفرص بين الجميع، والتخطيط الاقتصادي الذي يقرب إلى العدل في توزيع الثروة واستثمارها، ما فيه تبصرة لأولي الأمر الذين لا يستغنون عن التذكير والنصح ممن لا ينتصب إلى زعامة، ولا يدخل في خصومات ولا يثير الفتن.

وقد قال عليّ كرم الله وجهه: (إن للقلوب شهوات وإقبالاً وإدباراً، فائتوها من قِبَلِ شهواتها وإقبالها، فإنّ القَلْبَ إذا أُكْرِهَ عَمِيَ عن الحقيقة).

فالداعي مصلح بالتوعية، والتوجيه. وليس الإصلاح تعنيفاً، ولا اساءة، ولا إثارة أحقاد، كما أنه ليس من الحكمة في الدعوة فصلها عن هموم المجتمع وشواغله، وعزلها عما يستأثر بإهتمام الأمة، وإلا انفصل الدين عن الحياة، وأضحت الدعوة إليه عملاً هامشياً، قليل الجدوى، لا يمد ضياء ولا يحل مشاكل.

فالحكومات الإسلامية التي ترى في الزحف الأحمر خطراً عليها وعلى الإسلام، يجب تبصيرها بأن شرارة الخطر، إنما تنقدح من الداخل، قبل أن تأتي من الخارج، وذلك عند انتشار البطالة والفقر والحرمان، مع تفاقم الثراء والترف عند طبقة محظوظة، وانعدام ما يكفل حاجات المواطن الضرورية، وما يصون وجهه وكرامته في بلد تدر عليه ثروته الطبيعية ما لا تدره على بلد أوروبي، ويرتفع فيه الدخل القومي للفرد ارتفاعاً يدعو إلى المقارنة والتساؤول والبحث عن مصدر العلة.

فاصلاح الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية في الداخل كفيل بتحقيق الرقي والاستقرار ودعم الأمن، والوقاية من الانتفاضات، التي تهدر الطاقات، وتسيل الدماء، وتشل حركة التنمية، وتوقف سير الحضارة!

---

(7) الإسلام والأوضاع الاقتصادية: 40-41 (ط ـ مصر 1952).

ولا ننسى أن من الحلقات المفقودة في أنظمتنا الاجتماعية، الوعي العام اليقظ، الحارس للقيم المعنوية في الجماعة، الذي يشكل بدوره رأياً عاماً يرهبه المسؤول. ويجعل كل باغ على حق غيره، وكل خائن لأمانته، وكل معتد على الفضيلة، وكل أناني مهمل لواجبه، وكل خارج عن الآداب في صورة من الصور، يشعر بالحرمان من عطف المجتمع وتقديره، وبخزي الضمير، تحت نظرات السخط والمقت، وبسهام النقد لتصرفاته اللامسؤولة وهي تصوب نحوه، حتى يراجع نفسه، ويعدل من سيرته، ويصلح ما أفسد، ويتدارك ما فات.

وللرأي العام الواعي دوره الخطير في التصدي لسلوك الرعونة والطيش، ومواقف الإثم والبغي، وتصرفات الباطل والفساد. فنحن في حاجة إلى رأي عام أخلاقي له نفوذه واحترامه في نفوس كل الافراد، بحيث يشعر كل امريء أن إساءته دقت أو جلت، ولا سيما المسؤولون، ستلاقي جواباً سريعاً علنياً في سلوك المجتمع بإزائه، ونظرته إليه[8].

ومن يستطيع تكوين الرأي العام وتربيته في البلاد الإسلامية مثل الدعاة إلى الحق والمثل العليا، أولئك الذين يبدؤون النصيحة بالحسنى لكل من زلت به قدمه، فيذكرونه كلما نسي، وينبهونه كلما غفل دون صلف أو رياء أو مغالاة.

ومن معوقات الدعوة، ما نرى بين الدعاة أنفسهم من اختلاف في الرأي والحكم اختلافاً يثير الشك والبلبلة، أكثر مما يعبر عن تنوع وجهات النظر في قضية من القضايا الدينية، إذ ليس منشأ الاختلاف النظر والاجتهاد بل منشؤوه، شخصية الداعي، وما يتسم به من تفتح أو تزمت، ومن اعتدال أو تطرف، ومن التزام حرفي بالنص، أو من تصرف في حدوده، بحسب الظروف والاوضاع. وكثيراً ما يزج بنفسه فيما ليس من اختصاصه فينتصب للافتاء، ويحكم بالتحليل أو التحريم فيما يحتاج إلى تفصيل وتقسيم، وكل ذلك مما يؤدي إلى خصومات تعرض الدعوة إلى الشك وسوء التأويل.

وما انتشر الإسلام إلا بأصالة المنهج الذي سار عليه أصحاب رسول الله ﷺ بحسن فهمهم للإسلام، وتطبيق تعاليمه بالقدوة، والدعوة اليه بالحكمة كما أمر القرآن.

وإذا كانت الكليات الاساسية والمبادىء العامة في الدين هي موضع اتفاق في

---

(8) محمد عبد الله دراز: في الدين والاخلاق والقومية 109 (ط مصر 1967).

الغالب، ينتهي فيها الجدل بعد أن قال الله كلمته الحاسمة، فإن الرأي المبني على الاجتهاد، لا يجوز أن يتحول إلى عقيدة تسمو عن النقاش، فإن آراء الناس تختلف اختلافاً كبيراً في الشؤون الاجتماعية والسياسية في هذا الخضم الهائل من الصراع الأممي الايديولوجي، وتنازع النفوذ الدولي. فما يصلح لقوم، قد لا يصلح لآخرين، وما يصلح لهم في وقت قد لا يصلح لهم، في وقت آخر[9] . . . ، ومحاولة التغيير الكلي السريع كثيراً ما تبوء بالفشل الذريع وتفت في العزائم، وتبعث على اليأس والتشاؤم!

فالمصالح الدنيوية المتداخلة تتفاقم، ومشكلات العصر المعقدة تتراكم، والمجتمعات الإسلامية لها خصائصها ومشاكلها التي تتفاوت في أهميتها من زمن إلى زمن، ومن بلد إلى بلد، وبعضها ما يزال يتأرجح بين فكر أصيل موروث، هو الفكر الإسلامي، وما تنبثق عنه من قيم روحية؛ وفكر دخيل روجته الحضارة المادية المعاصرة يطرق النفوس في عنف القوي، ومغالطة المسيطر ونستخدم في شيوعه مختلف الوسائل الحضارية الفنية المغرية التي تتلقفها القوى المحلية الاعلامية، فلا تترك مجالا لتأثير التوجيه الديني أو تدع الداعين، إلى القيم الإسلامية في مظهر الضعيف المتخلف الذي لا يقوى على الحياة، فضلاً عن المواجهة[10].

وليست الدعوة في هذا العصر خطباً حماسية تمجد الإسلام، وتندد بكل ما جاءت به حضارة العصر جملة وتفصيلاً، وتنقم على الناس، وتتهمهم بالمروق والكفر تارة، وبالانحراف والجاهلية أخرى، ولا هي قائمة من الأوامر والنواهي ومطالب الاصلاح والتغيير، فإن هذا المنهج قد يفسد ولا يصلح، وقد يقطع أواصر الود مع الناس، لأنه يحقر أعمالهم، ويجعل الذين لا يوالونهم ولا ينتمون إليهم خارجين عن الجماعة الإسلامية على اعتبار: (من ليس منا، فهو خصم لنا) بل أن الاتصال بهؤلاء في الدعوة أوكد لمحاولة كسبهم والافادة منهم. ولا يجوز بحال التعالي عليهم، فإن مزالق الغلو والغرور والصلف تنأى بأصحابها عن تأليف القلوب، وتقريب النفوس. ذلك أن عناصر المجتمع إزاء الدعوات والأفكار ثلاثة أصناف: مؤيد، ومحايد ومعارض. ومنهج الدعوة في مضمونه الحركي يقوم على المحافظة على ولاء الموالين، ومحاولة كسب المحايدين والمترددين، والسعي إلى تحييد

---

(9) محمد الغزالي. . الإسلام في وجه الزحف الاحمر: 26 (ط بيروت).

(10) محمد البهي: غيوم تحجب الإسلام: 95-59-96 (ط: دار الفكر 1973).

المعارضين. ومن هنا فإن الداعي لا يجوز له أن يتجاهل الناس من حوله، أو يقصر علاقاته على الموالين وحدهم[11].

فالمقومات الاساسية للدعوة، معرفة وفن واخلاص وهيهات أن ينهض بأعبائها في هذا العصر من افتقد أحد مقوماتها أو جلها، أنه قد يسيء إليها وإلى الإسلام من حيث لا يشعر.

ولماذا يتصدى للدعوة من لم تكن له قدم راسخة في العلوم الإسلامية، أو لم تكن له خبرة بطرق العرض العصرية، وأساليب الاقناع والتأثير، في حين يقعد العلماء الاكفاء القادرون عن أداء هذا الواجب؟

أليست الدعوة الإسلامية فريضة دينية ترجع إلى قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟

أليست تدرجاً في معاملة النفوس بالحسنى، واقتراباً من واقع الناس طلباً لهدايتهم؟ فقد قبل النبي ﷺ من ثقيف إسلامهم، واشترطوا ألا صدقة عليهم ولا جهاد.

فأين هذا التيسير ممن تغالوا، فنفروا وكفروا، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً؟ قال ﷺ «يسروا ولا تعسروا وسددوا وقاربوا». ونهى أصحابه عن قولهم لمن شرب الخمر: أخزاه الله، وعلمهم قائلا: «لا تقولوا هكذا، ولا تعينوا عليه الشيطان».

يروى عن أبي هريرة رضي الله عنه أن أعرابياً جاء إلى النبي ﷺ يستعينه في شيء، فأعطاه. ثم قال: «أحسنت إليك؟» قال: لا، ولا أجملت. فغضب المسلمون وقاموا إليه. فأشار عليهم أن كفوا، ثم قام فدخل منزله، ثم أرسل إلى الاعرابي، فدعاه إلى البيت، فزاده شيئاً، فرضي. فقال: ﷺ «إنك جئتنا فسألتنا فأعطيناك، وقلت ما قلت. وفي أنفس المسلمين شيء من ذلك، قم إن احببت فقل بين أيديهم ما قلت بين يدي، حتى يذهب من صدورهم ما فيها عليك»[12]. قال: نعم، فلما كان الغداة جاء. فقال رسول الله ﷺ: «إن صاحبكم هذا كان جائعاً، فسألنا فأعطيناه، فقال ما قال، وإنا دعوناه إلى البيت فأعطيناه، فزعم إنه قد رضي، أكذاك؟».

قال الاعرابي: نعم، فجزاك الله من أهل وعشيرة خيراً.

---

(11) مجلة المسلم المعاصر: عدد: -19سنة 1395م. ص:10.

(12) ابن كثير السيرة النبوية: 56/4 (ط القاهرة: 1966).

فقال النبي ﷺ: «إلا إن مثلي ومثل هذا الاعرابي كمثل رجل كانت له ناقة، فشردت عليه فأتبعها الناس، فلم يزيدوها إلا نفوراً فناداهم صاحب الناقة خلوا بيني وبين ناقتي فأنا ارفق بها فتوجه لها بين يديها فأخذ لها من قمام الارض، فجاءت فاستناخت، فشد عليها رحلها واستوى عليها. وإني لو تركتكم حين قال الرجل ما قال، فقتلتموه، دخل النار»[13]. وصدق رسول الله ﷺ فإنه يؤخذ بالرفق واللين ما لا يؤخذ بالشدة والعنف.

إن هذا الركام الذي ارتكس فيه المسلمون وكان حجة على الاسلام، وقف عائقاً بينه وبين من يَلْتَمِسُ الحق فيه، وهو يحتاج في تصفيته إلى مخططات وجهود، حتى لا يتهم الإسلام بالجمود والانعزالية، أو بعدم القدرة على الحركة الهادفة المنظمة، لمتابعة الاحداث المتجددة، والعكوف على مسائل ثانوية أو هامشية أو جزئية بالنسبة لقضايا الإسلام الكبرى في هذا العصر، تلك التي تفجر في الأمة طاقات القدرة على العطاء والاختراع والإبداع، وتحريك التاريخ، وتقديم الحلول العملية الواضحة. فإن الصحوة الإسلامية لم يعد يتسع صدرها للنزعة الدفاعية، أو الاعتذارية التي ينكفىء أصحابها على جوانب العظمة في ماضيهم، ويكثرون على مسامع الدنيا، إنهم جديرون بالتقدير والاعتبار، شعوراً بنقص دفين، وبالعجز عن مواجهة المنافسين والخصوم بالمثل. وهي في جوهرها مسلك سلبي هروبي عن الحاضر والمستقبل؛ ولا للنزعة الهجومية التي تكتفي بلعن الزمان وإدانة الجميع.

ذلك أن الحياة لا بد أن تستمر وأن تسير. وحركتها سنّة من سنن الله، لا يملك أحد أن يقف في وجهها أو يردها إلى الماضي، وإنما يحتاج الناس من دعاة الإسلام أن يقدموا لهم بديلاً حقيقياً مما هم في حاجة إليه ويطلب منهم إلغاؤه. وهذا هو التحدي الحقيقي الذي يواجه دعاة الإسلام. وليسوا وحدهم يتحملون المسؤولية وإنما يشاركهم فيها جميع العلماء والمجتهدين وأهل الذكر في علوم الدين والدنيا على السواء.

أما إذا بقي المسلمون عاجزين عن تقديم السلوك البديل، والنظام البديل والمنهج البديل، فإن الدعوة إلى الإسلام لن تستقل بعقول الناس وقلوبهم إلا بقدر ما يكتشفون العجز الذي يعانيه المسلمون عند البناء والممارسة والتطبيق[14].

وهنا يكمن خطر ازدواج الشخصية الذي يعانيه المسلمون. ومن واجبنا أن نعمل على التخلص منه ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً.

---

(13) ابن الجوزي: الوفا بأحوال المصطفى: 424/2 (ط مصر: 1966).

(14) أحمد كمال ابو المجد: مجلة المسلم المعاصر: ع: 19 س: 1399 ص: 27-28.



نحو إقامة نظام للدبلوماسية الإسلامية



الدكتور: عبد الله الأشعل

المستشار القانوني لمنظمة المؤتمر الإسلامي



نحاول في هذه العجالة أن نحدد معالم الدبلوماسية الإسلامية المعاصرة، ونتناولها بالدراسة وصولاً إلى اقتراح يكفل إقامة دبلوماسية إسلامية، وتمهيداً لذلك نقدم لمحات عن تطور مفاهيم وممارسات الدبلوماسية الإسلامية.

تطور مفاهيم الدبلوماسية الإسلامية وأغراضها:

الدبلوماسية هي بشكل عـام فن إدارة العلاقات الدولية. ولقد استخدم اصطلاح الدبلوماسية الإسلامية عبر العصور بمعان متعددة، وكان يرمز إلى مدلولات مختلفة.

أولاً: فقد بدأت الدبلوماسية الإسلامية بممارسات الرسول عليه الصلاة والسلام وإيفاده الرسل بكتبه الداعية مَن حوله من ملوك وأمراء المناطق المجاورة للجزيرة العربية، للدخول في الإسلام. وخلال هذه الممارسات استقرت قواعد راسخة في العرف الدبلوماسي الإسلامي أبرزها حصانات الرسل والمبعوثين حتى أوقات الأزمات وتوتر العلاقات، حيث كانت حصانتهم ألزم وأولى وهم يسعون بالوساطة والتسوية السلمية لهذه الأزمات.

ثانياً: في العصور الإسلامية التي بدأت في مرحلة الخلافة الراشدة وأعقبت وفاة الرسول ﷺ اتسع نطاق الدولة الإسلامية وتعددت علاقاتها، وتنوعت قضايا هذه العلاقات، فكانت الدبلوماسية الإسلامية مصطلحاً يمكن إطلاقه على مجمل وسائل إدارة علاقات هذه الدولة سواء بينها وبين الدول والممالك غير الإسلامية، أو بين أجزاء الدولة نفسها خاصة في العصر العباسي، حيث ظهرت دويلات وإمارات وإن استقلت تماماً عن الخليفة العباسي، فقد ظلت تعتبره الرمز الشرعي للأمة الإسلامية ووحدتها وتدعو له في خطب الجمعة والأعياد، وأحياناً تصك النقود باسمه، وغير ذلك من المعاملات ذات الطابع الرمزي.

ولقد تكونت خلال عصور الأمويين والعباسيين تقاليد في الممارسة الدبلوماسية أسهمت في إرساء قواعدها المعاصرة على نحو ما قررته إتفاقيتا فيينا للعلاقات الدبلوماسية 1961، والعلاقات القنصلية 1963، وإتفاقية فيينا للبعثات الخاصة عام 1969.

أغراض الدبلوماسية الإسلامية:

تعددت أغراض الدبلوماسية الإسلامية عبر العصور، فكانت **الدعوة إلى الإسلام** في الدبلوماسية النبوية ودبلوماسية الخلفاء الراشدين أبرز مقاصدها.

وكانت الدعوة لمن لم يؤمن، أو لمن دخل الزيغ إلى قلبه فارتد، على ما هو معروف في فتن الردة التي كادت تعصف بالدولة الإسلامية وهي في مرحلة حرجة في علاقاتها الدولية.

ثم كان **فداء الأسرى** غرضاً آخراً للدبلوماسية الإسلامية، ويحفظ لنا التاريخ أمثلة ظاهرة مما أثبته المسعودي في كتبه، والمقريزي في «خططه» والطبري في «تاريخه» وكانت كلها بين ممالك المسلمين وملوك الروم، والفرنج زمن الحروب الصليبية.

وعنيت الدبلوماسية الإسلامية أيضاً **بالتجسس** على العدو خاصة في عهد الفتوح الإسلامية. وفصل الوزير نظام الملك في كتابه «سياسة نامة» مختلف الأنشطة التجسسية التي شملتها مهمة المبعوثين والرسل. ولذلك كان الشك متبادلاً بين الدول الإسلامية وغير الإسلامية في هؤلاء الرسل، وكان يستحيل الفصل بين مهمتهم الدبلوماسية العادية ومهمتهم التجسسية، وكان الخلط واضحاً حول أحقية الرسول للحصانة إنْ تكشفت للدولة المضيفة أوجه نشاطاته غير الدبلوماسية، وهذا هو الأصل التاريخي للحوادث اليومية في

علاقات الدول الشيوعية والغربية اليوم حيث يتم ابعاد بعض أعضاء بعثاتهم الدبلوماسية ممن تكشف أنهم اتخذوا من وضعهم الدبلوماسي ستاراً يخفي أنشطتهم التي عادة لا تتفق مع مهامهم الدبلوماسية.

كذلك كانت من مهام الدبلوماسية الإسلامية تنشيط المبادلات التجارية، وكان يسمح لرسل الدول الأخرى بممارسة أنشطة تجارية في الأقاليم الإسلامية، وتطور هذا الأمر عبر العصور حتى صارت البعثات التجارية المتخصصة جزءاً هاماً من البعثة الدبلوماسية.

وعنيت الدبلوماسية الإسلامية بالإخبار بدخول بعض الأمم الإسلام كما حدث عندما دخل ابن هولاكو الإسلام وطلب الصلح مع السلطان الناصر قلاوون، وبإخبار الملوك المسلمين للخليفة بفتوحاتهم وامثلة ذلك متعددة سجلها الأعشى في صناعة الانشاء، وكذلك تضمنتها الكتب الشهيرة في هذا الباب مثل النجوم الزاهرة والروضتين وغيرهما.

وانشغل الرسل المسلمون بترتيب المحالفات المعقودة بين هارون الرشيد وشارلمان، وتحالف عبد الرحمن «الداخل» مع ملوك بيزنطة الشرقية. وتحالف صلاح الدين مع الامبرطور البيزنطي وتكاتب حكام المسلمين يستنفرون بعضهم البعض للنجدة والتناصر ضد أعدائهم من المغول والتتار والصليبين والفرنج.

كذلك كان من أهداف الدبلوماسية الإسلامية طلب الزواج، وحمل الخلع وعقد الهدنة والمعاهدات والوساطة في الخلافات وأهمها محاولات الخلفاء العباسيين للتوسط في فض المنازعات بين الأمراء والملوك المسلمين، وقيام بعض ملوك المسلمين بذات المهمة لإصلاح ذات البين بين اقرانهم واخوانهم.

وكثيراً ما كان طلب ملوك المسلمين إلى الخليفة تقليدهم وتفويضهم موضوع إهتمام الرسل المسلمين إلى الخليفة.

وعُنِيَ المسلمون بالسفارات الثقافية التي استهدفت إقامة حوار حضاري شامل مع الامارات غير الإسلامية يشمل شرح الدين، وتبادل المعارف والثقافات، وهي سفارات تعددت مقاصدها ولعب فيها علماء المسلمين ادواراً مشرقة في بناء صرح الحضارة الإسلامية ونقلها، مما يضيق عن تفصيله هذا المقام.

المفهوم السياسي للدبلوماسية الإسلامية:

استخدم مصطلح الدبلوماسية الإسلامية بمفهوم سياسي بوصفه خطاً او منهجاً في السياسة الخارجية وليس فقط أداة من أدوات تنفيذ اهداف هذه السياسة.

من ذلك: ١ـ إن الدبلوماسية الإسلامية جاز أن تطلق على خطط التنسيق والتضامن والتعاضد بين الإمارات والممالك الإسلامية وضد اعداء الأمة الإسلامية الذين تربصوا بها منذ قيامها. كما كان الإصطلاح يشير إلى سياسة دولة الخلافة، وإلى سياسات الدولة العثمانية منذ القرن السادس عشر.

٢ـ وكان الإصطلاح يشير أيضاً إلى منهج الدول غير الإسلامية في تعاملها مع القوى الإسلامية، فكان يصح أن يقال الدبلوماسية الإسلامية لملوك الروم، وللكنيسة، وللجمهورية البندقية مثلاً. وهذا المعنى يخرج عن نطاق بحثنا، ولكننا نشير إليه استكمالاً لجوانب الموضوع، واستقصاءً لاستخدامات المصطلح عبر العصور.

ولعل من أمثلة هذا الجانب في العصور الحديثة ما كان يطلق على «الدبلوماسية الإسلامية» في سياسات روسيا والقوى الأوروبية منذ الفتوحات العثمانية في اوروبا في القرن الخامس عشر، ولعله أثير في مناسبات ذات دلالة خاصة ابرزها محاولات البلقان التخلص من سيطرة الدولة العثمانية الإسلامية إبتداءً بالثورة اليونانية والحروب البلقانية وقبول تركيا في أسرة الأمم الأوروبية **european family of nations** عقب صلح باريس 1856 الذي انهى حروب القرم، والحرب التركية اليونانية 1896. وتعد كتابات بلنت **blunt** في اوائل هذا القرن عن «الدبلوماسية الإسلامية» في السياسة البريطانية التي استهدفت في جزء عظيم منها مناهضة الدعوة إلى الجامعة الإسلامية التي تحمس لها السلطان عبد الحميد، مثالاً لذلك. ثم كانت «الدبلوماسية الإسلامية» باباً هاماً في سياسات القوى الأوروبية إبان إلغاء تركيا للخلافة الإسلامية، وما اعقبها من تبلور ظاهرة المؤتمرات الإسلامية.

٣ـ ولقد يسوغ لنا أخيراً أن نطلق اصطلاح الدبلوماسية الإسلامية على مجمل العلاقات بين الدول الإسلامية نفسها في ظل الخلافة وإن لم يكن هذا المعنى شائعاً بسبب تردد الفقهاء المسلمين في الاعتراف بوجود دول إسلامية بما يؤثر على نظرية الأمة الإسلامية ونظرية وحدة العالم الإسلامي تحت لواء الخليفة.

تطور الفنون والنظم الدبلوماسية الإسلامية:

كان إتساع ارجاء الدولة الإسلامية وتنوع علاقاتها الدولية سبباً في تطور اساليب ونظم الممارسة الدبلوماسية الإسلامية. فنشأ ديوان هو بمثابة وزارة الخارجية وتخصص نفر ممن يجيدون صياغة المعاهدات والرسائل والوثائق الدبلوماسية وهو علم اسماه الأعشى صناعة الانشاء، كما نظمت إدارات للمراسم اختلفت تسميتها عبر الحقب المختلفة واستقرت قواعد التعامل مع السفراء والرسل وترتيبهم وتصنيفهم. وقد تولى السفارة خليط متنوع من السفراء من مختلف المهن والأعمال. فقد اختار الرسول ﷺ بعض كبار ذوي السابقة في الإسلام وحروبه أمثال اللخمي والكلبي والسهمي والأسدي. أما الأمويون فقد اختاروا السفراء من القضاة والعلماء والفقهاء والمتصوفة والوجهاء والرؤساء والوزراء والأمراء وكبار موظفي الدولة، إلى جانب الشعراء والتجار والأطباء. واشتهر من السفراء القضاة الشعبي والباقلاني والحموي وابن الزكي والقضاعي (المؤرخ) والشهرزوري، ومن العلماء والفقهاء ابن الجوزي وابن الربيع والسهروردي وابن حمويه والشيرازي.

صفات الرسل ومؤهلاتهم:

وكان طبيعياً ـ وقد اتسعت اعباء الدبلوماسية الإسلامية وتشعبت اغراضها ـ أن يعنى المسلمون بخصائص السفراء وكفاءاتهم. فاشترطوا للسفير صفات جسمانية فيستحب فيه تمام القد وعدالة الجسم، وحسن الرواء والمنظر والتجمل «فالعامة ترمق الزي اكثر مما ترمق الكفاية والسداد».

وحرصوا على توفر الصفات الخلقية العالية كنفاذ الرأي وحصافة العقل والوقار والفطنة والفصاحة والطلاقة «فإن للبيان من السحر ما لا ينكر» وقوة الحجة والحلم وكظم الغيظ والأمانة والصدق ومجانبة الخمر والنساء. وتنبه المسلمون إلى العيوب القاتلة التي يجب أن يبرأ منها السفراء المختارون وهي الحدة والحسد والغفلة والعجلة والنميمة والضجر والعجب والهذر. واوجبوا في السفير خصائص ثقافية تليق بمقام الدولة الإسلامية التي يمثلها كأن يكون جامعاً «للفرائض والأحكام والسير (التاريخ) وأن يعلم أصول الخراج والحسابات وسائر الأعمال». وقد كان المماليك يبعثون للسفارة اكثر من شخص متخصص في شأن من تلك الشؤون حتى يتم التخصص والتكامل في البعثة نفسها.

الدبلوماسية الإسلامية المعاصرة بين الواقع والمأمول:

فوجيء العالم الإسلامي عندما ألغى كمال اتاتورك الخلافة الإسلامية. صحيح أنها كانت خلافة شكلية، بينما الطابع الإستعماري للحكم العثماني ظاهر لا ينكر كما أن الخلافة لم تشفع في حماية الدول الإسلامية من حركة الإستعمار العالمي، إلا أن المسلمين شعروا بنهاية الخلافة بإنفراط عقدهم وإنقشاع الإطار الذي كان يحوطهم. وبدأت سلسلة من المؤتمرات الإسلامية للبحث عن إطار بديل للخلافة، وأسفرت هذه السلسلة الطويلة التي بدأت بمؤتمر القاهرة عام 1926 حتى مؤتمر الرباط 1969 عن إنشاء إطار تنظيمي هو منظمة المؤتمر الإسلامي.

وجاءت الطفرة البترولية ثم الصحوة الإسلامية والتفت المسلمون في حماس يبحثون عن احياء لمجدهم السليب، وتشكلت لدى الدول الإسلامية قناعة بضرورة إدخال العامل الإسلامي ضمن عوامل تحديد سياساتها فيما بينها على الأقل، فنشطت الجهود لتأصيل الحياة المعاصرة في ضوء احكام الإسلام الحنيف فرحنا نقرأ عن علاقات دولية إسلامية وقانون إسلامي دولي وإدارة عامة إسلامية وغير ذلك مما يتوق المسلم إلى سماعه والفخر به. ومقابل ذلك كان النشاط المماثل من جانب الدول الأوروبية لمحاولة تحديد حجم هذه الانتفاضة وتقصي اسبابها ودوافعها وتحليل ما امكن من نتائجها المحتملة تحسباً لما تأتي به التطورات حتى رأينا حجم الدراسات حول هذه النقاط منذ حرب اكتوبر 1973 مروراً بالحوادث الإسلامية المعادية للولايات المتحدة الامريكية إبان الثورة الإسلامية في ايران وكذلك حادث اغتيال السادات ومن احداث عاصفة على امتداد العالم بأسره، يفوق في عقد زمني واحد تقريباً ما كتب خلال عقود عديدة سابقة.

وتقتضينا الأمانة أن نقرر إنه رغم الجهود المخلصة لدعم وحدة العالم الإسلامي وتشكيل دبلوماسية إسلامية يعتد بها، فلا تزال الدبلوماسية الإسلامية في مهدها لأن الإسلام لم يدخل بعد كعامل فعال من عوامل تحديد قرارات الدول الإسلامية السياسية.

وإذا أردنا أن نقيم «دبلوماسية إسلامية» فلا مناص من وضع خطة شاملة لتشكيلها والعمل على مقتضاها.

ويتطلب وجود «دبلوماسية إسلامية» توفر العناصر الثلاثة التالية:

العنصر الأول: تنشيط أدوات وعوامل التنسيق السياسي والتضامن الثقافي والتعاون

الإقتصادي بين الدول الإسلامية على أسس علمية تكاملية مدروسة ونأمل أن تثمر الجهود الراهنة في تحقيق هذا الهدف.

العنصر الثاني: توجيه برامج تدريب الملاكات الدبلوماسية الإسلامية بحيث يكون لإنتمائهم الإسلامي مسحة خاصة لا يخطئها فيهم غيرهم، وهذا يتطلب إدخال العديد من التعديلات والإضافات على برامج التدريب الراهنة التي نعتقد أنها تلبي الاحتياجات الأساسية لإعداد دبلوماسيين معاصرين ولكن تنقصهم اللمسة الإسلامية المطلوبة.

العنصر الثالث: أن يعكس تنظيم وزارات الخارجية الإسلامية إنتماءها الإسلامي وأن تدرس عدداً من الاجراءات للتعبير عن التقارب الخاص بين كافة الدول الإسلامية. ولا أقصد بذلك أن تقيم تمييزاً لصالح البعثات أو الدول الإسلامية وضد غيرهم من الدول الأخرى، ولكنني أريد وضعاً تمييزاً لصالح البعثات أو الدول الإسلامية وضد غيرهم من الدول الأخرى، ولكنني أريد وضعاً مدروساً يعكس روح الإسلام وقيمه من حيث أن المسلمين أمة واحدة، وإن المؤمنين منهم أخوة، وإنهم جميعاً كالجسد الواحد، وكل المسلم على المسلم حرام.

برنامج إعداد الملاكات الدبلوماسية الإسلامية:

يجب أن يكون البرنامج ذا مستويين أولهما عام لكل الملاكات والآخر خاص موجه بحيث يستجيب لحاجات المنقولين للعمل في بعثات بدول إسلامية، وأولئك المبتعثين في غيرها حسب المناطق السياسية والجغرافية. ويهمنا برنامج المستوى الأول التجهيزي الموجه للكافة ممن يلتحقون بالعمل الدبلوماسي لأول مرة، لأنه الأساس في موضوعنا. فنحن نريد دبلوماسياً مسلماً معاصراً جامعاً لأدوات النجاح الدبلوماسي، خير ممثل لخير أمة أخرجت للناس ثقافة وعلماً وسلوكاً.

ولا أريد أن أدخل في تفاصيل قد تخل بالمقصود تحديده. لكننا نهدف إلى صياغة برنامج يكفل تزويد الطالب بمعلومات وافية عن بلاده وسياساتها خاصة في المجال الإسلامي، ثم بجرعة كافية من المعلومات عن العالم الإسلامي بشكل عام من كافة الجوانب الجغرافية والتاريخية والإقتصادية والإعلامية والدستورية ونظم الحكم والسياسة والأقليات الإسلامية، ووضع العالم الإسلامي على الخريطة السياسية للعالم المعاصر، وفي إطار البنيان الراهن للعلاقات الدولية ومؤسساتها ووسائلها والقوى الفاعلة فيها. وإذا شئنا

بعض التحديد دون التفصيل لجاز أن نقترح تدريس المواد التالية:

١ـ **الدراسات الجغرافية**: تشمل كافة فروع الجغرافيا الطبيعية والبشرية والسكانية والسياسية والإجتماعية والإقتصادية الخاصة بالعالم الإسلامي.

٢ـ **الدراسات التاريخية**: وتشمل التاريخ العام والإسلامي بشكل خاص، والحركات السياسية الإسلامية والفرق والمذاهب ذات الطابع السياسي.

٣ـ **الدراسات الفقهية**: وتشتمل على دراسات قرآنية ودراسات في السيرة النبوية وعلوم السنة وأقوال المستشرقين وصورة المسلمين والإسلام لدى الشرق والغرب، وموقف الإسلام من المذاهب الفلسفية المختلفة، والفلسفة الإسلامية، ومقارنة الأديان.

٤ـ **الدراسات السياسية**: وتشمل النظم والأوضاع السياسية والدستورية الإسلامية منذ دولة المدينة، ونظم الإدارة والإقتصاد والحكم وغيرها.

٥ـ **الدراسات القانونية والتنظيمية**: وتشتمل على دراسة موسعة للتاريخ الدبلوماسي الإسلامي، والممارسات الدبلوماسية الإسلامية، وللقانون الدولي كما تصوره فقهاء المسلمين، ومحاولة استنباط قواعد معاصرة تتفق مع الوضع السياسي للعالم الإسلامي في النظام الدولي الراهن، والمنظمات الإسلامية الدولية، والقواعد الوضعية المعاصرة، خاصة فيما يتعلق بقواعد القانون الدولي الخاص العالمي والإسلامي.

هذا إلى جانب إجادة عدد من اللغات الحية، والتزود بالكثير من ثقافة هذا العصر وحضارته وفنونه. حتى تكون له ذخراً في النهوض بأعباء عمله المتنوعة وقضايا أمته الكثيرة وفي مقدمتها الذود عن دين الله ونصرته واعلاؤه.



حرية النشاط الاقتصادي على ضوء المنهجية الاجتماعية الإسلامية



الدكتور : محمد فريز منفيخي

كلية العلوم الإدارية - جامعة الملك سعود - الرياض



1 ـ مقــدمة :

لقد شغل موضوع الحرية الفكر الإنساني منـذ قديم الـزمان ، وقـد اعتبـر الفـلاسفة والمتكلمون والمنطقيون مسألة الحرية من المشكلات الهـامة الأسـاسية التي تنـاولوهـا بالبحث والتمحيص والتفكير لتحـديـد مفهـوم الحـريـة ، وهـل الإنسـان حـر ؟ وأين تنتهي حـريـة الإنسان ؟ ثم تناولها الفلاسفـة في العصر الحديث في جـانبها الاقتصـادي ، فمن قائـل بأن الإنسان حر في أفعاله ونشاطاته وفعاليته الاقتصادية حريـة مطلقـة وبأن حـرية المجتمـع هي مجموع حرية كل فرد فيه ، ولا تعارض بين حرية كـل إنسان وآخـر ، فنتج بـذلك مـذهب الحرية الاقتصادية في الاقتصادية الرأسمالية الغربيـة ، واستتبع ظهـور هذا المـذهب الفكري الاقتصادي الحر ظهور مذهب ثان مضاد تماماً لـلأول في كل شيء ، ويقـرر هذا المـذهب ، أنه لا حرية للفرد مطلقاً في النشاط والأفعال والفعـالية الاقتصـادية ، وإنمـا الذي يحـدد كل ذلـك هو مجمـوع الأفراد أو من يمثلهم في السلطة التي يفـترض أنها شعبية ، ويلتزم الجميـع بمقرراتها ويعملون على تنفيذها ، وأنه لا يجوز لأحد أن يمتلك أي شيء من وسائل الانتاج ، كل ذلك بهدف منع مساوىء النظام الحـر في الاستغلال والاحتكـار وعدم تكـافؤ الفرص ، فنتج عن ذلك المذهب الاقتصادي الشيوعي .

لذلك ، فإن من المشكلات الهامة والتي تستحق البحث تحديد معنى الحرية بشكل عام . لننتقل بعد ذلك لتحديد المجال الصحيح لحركة الإنسان الحر في الميدان الاقتصادي .

ونحن كمسلمين علينا البحث في موقف الإسلام من حرية المسلم بشكل عام ، وحريته في أنشطته الاقتصادية بشكل خاص ، وأين يقع هذا الموقف من المذهبين الاقتصاديين الوضعيين حتى تتوحد آراء المسلمين في مجال حرية الفرد المسلم بشكل عام ، وحريته الاقتصادية بشكل خاص وحرية المواطنين مقابل تدخل الدولة في الأنشطة الاقتصادية ، هل هذا التدخل تعدّ من الدولة على حرية المسلم أم تنظيم لها ؟ وذلك لأن حرص المسلمين على تعاليم دينهم نابع عن إيمان وتصديق بالرسالة ، ولأن هذا الدين قد ساد العالم الإسلامي وقاده إلى بناء حضارة من أزهى وأعدل الحضارات في العالم أجمع وفي فترات طويلة من الزمن . وفق وعد الله عز وجل ﴿ **ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين** ﴾[1] . وأن تعاليم الدين الإسلامي وخاصة في المجال الاقتصادي والاجتماعي والأخلاقي سهلة الفهم وسهلة التطبيق وتتفق مع المحاكمة المنطقية العقلية السليمة ﴿ **ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر** ﴾[2] . ولأن تعاليم الإسلام تحقق الوسطية العادلة بين جميع فئات ودرجات الناس ﴿ **وكذلك جعلناكم أمة وسطاً** ﴾[3] . وكذلك لأن الدين الإسلامي يحترم حق كل إنسان في الحياة ويطلب منه بالتالي أن يمارس في المقابل دوراً انتاجياً مهما كان بسيطاً ﴿ **وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون** ﴾[4] .

وقد ضَمِنَ الدين الإسلامي الكرامة الشخصية لكل مواطن ـ مسلماً كان أم غير مسلم ـ فهو آمن على روحه وماله وعرضه ورأيه ضد أي اعتداء أو ظلم أو عنف ، وفي المقابل أعطى الإسلام ولي الأمر من أبناء المجتمع الإسلامي سلطة تنظيم حق الجماعة كلها بدون عدوان على أحد مع تأمين العوض العادل لهم في حال اضطرار ولي الأمر للتضحية ببعض الحقوق الخاصة خدمة للحقوق العامة ﴿ **من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم** ﴾[5] وقوله ﷺ « **كل المسلم على المسلم حرام دمه وعرضه وماله** »

(1) سورة المنافقون : آية 8 .
(2) سورة القمر : آية 22 .
(3) سورة البقرة : آية 143 .
(4) سورة التوبة : آية 105 .
(5) سورة المائدة : آية 69 .

وأيضاً « الناس شركاء في ثلاث : الماء والكلأ والملح » . فإذا أضفنا إلى ذلك فشل الفكر الإنساني في الشرق والغرب في طرح بدائل تنمية مناسبة تحقق أي درجة من النجاح في التنمية الاقتصادية والاجتماعية للعالم النامي وخاصة الإسلامي منه[6]. لوجدنا أنفسنا في لقاء مباشر مع الفكر الإسلامي الرشيد.

2 ـ حرية الإنسان والعقيدة :

هل الإنسان حر في أن يقول ما يعنُّ له على بال وعلى مسمع من أي شخص ؟ وفي أن يفعل بماله ما يشاء ؟ وأن يعتقد ما يشاء سواء انسجم في هذه العقيدة مع أهله أو قومه أم لم ينسجم ؟

هذا في الإطار الفكري العام ،أما في الإطار الفكري الإسلامي فيمكن أن يتردد نفس السؤال السابق وترد أسئلة أخرى مثل : هل يحد الاعتقاد بالشرع من حرية الإنسان المسلم في أقواله وتصرفاته بماله وبفكره ؟ هل الإيمان الكامل بالله يتناقض مع حرية الإنسان المسلم ؟ للإجابة على هذه الأسئلة ولتحديد المعاني الدقيقة لتعبيرات الحرية والعبودية سنبدأ باستعراض المشكلة من أولها :

أ ـ حرية الإنسان الفرد :

خلق الله الإنسان حراً في أن يعتقد ما يشاء وحراً في أن يتصرف بنفسه وماله وبفكره ما يشاء . وهذه الحرية يفترض أنها ممنوحة لكل إنسان فرد وبقدر متساو مع غيره من الأفراد ، إلا أن هذه الحرية وبهذا الشكل المطلق أصبحت مشكلة الإنسان الأساسية وذلك لأنه كما خلق الله الإنسان حراً ، خلقه أيضاً يحب الاستقرار النفسي والهدوء الفكري لضبط حياته ومسيرته في دنياه ، فبدون عقيدة محددة يفقد الإنسان راحته وهدوءه واتزانه ويقع فريسة الحيرة والبحث عن حقائق الأشياء .

ب ـ قيود الحرية الواقعية :

يولد الإنسان رغم أنفه ويموت رغم أنفه ، إنه يولد مقيداً بكثير من العوامل الوراثية التي تحدد طوله وعرضه ونحافته وبدانته كما تحدد لون عينيه وشعره وبشرته[7] لا بل تحدد

(6) منفيخي ، محمد فريز ، المبادىء الإسلامية الناظمة لتحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية ، مجلة الدراسات التجارية الإسلامية ، كلية التجارة ، جامعة الأزهر ، القاهرة ، 1984 م .

(7) عبود ، عبد الغني ، قضية الحرية ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ص 42 — 43 .

ميوله وأهـواءه وطباعـه ونوازعـه بنسب متفاوتـة كما تخصص في دراستهـا علم الوراثـة ، ثم يشب الإنسان وينمو مقيداً بقيد جديد هـو قيد المجتمـع الذي نشـأ فيه . ذلـك أن الإنسان أراد أم لم يـرد يتشكل اجتـماعياً بـطريقة لا شعـورية فيشب اجتـماعياً مقبـولاً من مجتمعه ثم مدافعاً عن هذا المجتمع بقيمه ومثاليته وأخلاقيـاته[8] . ومن أول هـذه القيود قيـد قيدتـه به حياته على هذه الأرض إنها الجـاذبية الأرضيـة أول القيود التي تمنـع من الحريـة ، فالإنسـان خرج من رحم أمه لا كما يريد وإنما خرج كما أريد له (من الله عز وجل) إنها القيـود تتابعنـا من يوم نولد إلى يوم نمـوت ، وكذلـك التعليم : إفعل هكـذا ، لا تفعل هكـذا ، والبهجة والسرور للأم عندما يصنع الطفل ما تريده والصياح والغضب عندما يفعـل غير مـا تريـد ، واللغـة إنها القيد كـل القيد ، أنها ليست بـالالفـاظ فحسب . ولا هي بـالمعـاني فحسب . ولكن فيها التوجيه وفيها التقويم للأشياء والأعمال فهذا قبيح وهذا حسن . وكل قانون إنما هو قيد مرسوم يتقيد به المواطنون[9] .

جـ ـ حرية الجماعة الإنسانية :

وخلق الله الإنسان اجتماعيـاً أي أنه لم يخلق فـرداً واحداً وإنمـا خلق أيضاً لـه زوجاً ، وأمكن أن يصبح له بنون وحفدة يكونون مع بعضهم بعضاً أسرة متضامنة هي الخليـة الأولى للاجتماع الإنساني الكبير ، هذا الاجتماع يحتـاج لتنظيم عـلاقاتـه حتى لا يبغي فرد عـلى فرد باسم الحرية ولا تظلم فئة أخرى بادعاء الحـرية وهـذا التنظيم لـترشيد النـزعات المتشـابكة والمصالح المتضاربة والتنـافس على التملك وحتى لا يعيش الإنسـان في صراع طويـل وخطير ومؤرق .

3 ـ القيود الإسلامية للحرية :

حتى يستطيع كل فرد في الجماعة الإنسـانية أن يتمتـع بحريتـه كاملة دون الاسـاءة إلى اخوانه أو أقاربه أو بقية أفراد المجتمع ، وحتى يحقق الفرد انسجامه الداخلي ويحقق المجتمـع أمنه واستقراره وسلامة مساره الاجتماعي ، لا بـد من وجود نـوعين من القيـود تفرض عـلى الحرية الإنسانية المطلقة وهما القيد الفكري والقيد الاجتماعي :

---

(8) عبود ، عبد الغني ، سبق ذكره ، ص 44—45 .

(9) د . زكي ، أحمـد ، الحريـة مجلة العـربي ، العـدد 49, 1971 م ، من كتـاب العـربي الأول ، 1984 م ، الحرية ، ص 42 .

أولاً : القيد الفكري للحرية :

وهو قيد داخلي : أي أنه على الإنسان أن يقيد حريته الفكرية المطلقة ويجعلها ضمن إطار عقيدة ربانية عقلانية محددة لأنه بدون ذلك يعيش الإنسان في اضطراب وحيرة ويفقد راحته واتزانه النفسي ويقع فريسة الحيرة والبحث المستمر عن شيء غير محدد ، وهناك خصائص يجب أن تتوافر في هذه العقيدة حتى تنتج سعادة الإنسان وراحته النفسية وانسجامه الداخلي ، وهذه الخصائص هي : أن تنظم هذه العقيدة حرية الإنسان لأن هذه الحرية هي الهدف الأصلي الذي تسعى العقيدة لتنظيمها وتحقيقها ، وأن تنسجم العقيدة مع بناء الإنسان الروحي والنفسي والعقلي ، وأن تنتج هذه العقيدة السعادة لكل إنسان ، وأخيراً أن تعبر هذه العقيدة عن الحقيقة المطلقة الأزلية ، التي هي معرفة وجود الخالق الأوحد ، بصفاته وأسمائه وقدراته وبأنه خالق الكون وخالق الإنسان على الأرض ، وبأنه سخر الكون للإنسان وخلق الإنسان لعبادته ومعرفته وإعمار الأرض ، وبأنه أرسل للإنسان رسلاً يبلغون رسالات ربهم وشرائعه ليعتقدوا بها ويعملوا بأوامرها وجعل يوماً آخر للحساب . لذلك نجد أن الشرع والدين الإلهي الإسلامي هو العقيدة الوحيدة التي تحقق حرية الإنسان وانسجامه الداخلي وسعادته . لأنها أعطته حقيقة وجود الله الخالق الأوحد ولخلقه الكون وخلقه الإنسان واسكانه الأرض وإرساله الرسل بهذه الحقائق والشرائع وخلقه للدار الآخرة وبأنه لا بد من يوم يحاسب فيه الجميع على أعمالهم ويلاقون جزاءهم العادل .

وقد أكدت الشريعة الإسلامية حرية الإنسان ضمن إطارها العقائدي وأضافت أيضاً مسؤولية الإنسان المسلم (أي المعتقد لهذه العقيدة المطبق قيودها) عن أعماله وتصرفاته ونواياه ، وأكدت أنه سيحاسب عن هذه الأعمال والتصرفات والنوايا بالمكافأة إن أحسن وبالعقاب إن أساء ، حساباً مستمراً في جميع مراحل حياته سواء على الأرض أو في البرزخ (بعد الموت وقبل البعث) أو في الحياة الآخرة . لقد أعطى القيد الفكري للإنسان المسلم الراحة الداخلية والأمن النفسي .

ثانياً : القيد الاجتماعي للحرية :

بما أن الإنسان اجتماعي أصلاً ، أي أنه يعيش بين جماعة من أقرانه بحيث لا يستطيع الاستغناء عنهم لذلك لا بد وأن توجد النزاعات والمصالح المتشابكة والمتضاربة، وحتى لا تتحول هذه النزاعات وهذا التنافس إلى صراع خطير مدمر ، لا بد من وجود قيد اجتماعي

ينسجم مع القيد الفكري الأول ويحقق أيضاً تنظيم علاقة الإنسان باخوانه وأقرانه في الإنسانية جمعاء ، ألا وهو نظام الشريعة الإسلامية في ضبط الحركة الاجتماعية .

إن الحرية الحقيقية هي تحرير الروح من أسار الشهوات والغرائز والمطامع المحرمة والغفلات والظلمات ، فإذا استطاع الإنسان التخلص من هذه القيود ، ولا يستطيع ذلك إلا باعتناق الدين الإسلامي ، بحيث يصبح ربانياً مؤمناً ذاكراً لله مطبقاً شرعه محرراً روحه من أسار الشهوات والمطامع ومساوىء النفس الخبيثة مثل الحسد والطمع والغيبة والحقد ، بذلك يحصل على فوائد كثيرة لنفسه ومجتمعه ومنها :

- اطمئنان قلب وروح المؤمن ﴿ **ألا بذكر الله تطمئن القلوب** ﴾[10] .
- التعلم من الله عز وجل ﴿ **وعلمناه من لدنا علماً** ﴾[11] .
- ضمان نصر الله وتأييده ﴿ **وكان حقاً علينا نصر المؤمنين** ﴾[12] .
- ضمان سعادته في الدنيا ونجاحه ﴿ **ربنا آتنا في الدنيا حسنة** ﴾[13] .
- ضمان مستقبله في حياته الأبدية الخالدة ﴿ **وفي الآخرة حسنة** ﴾[14] .

إذن ، فإن ما نسميه عبودية لله عز وجل هو في حقيقته كمال حرية الإنسان ، وكمال تحرره من أسار الشهوات والغرائز والمطامع ثم السمو الروحي وكذلك تحقيق علاقات اجتماعية سليمة وعادلة للجميع .

4 ـ ملخص مفهوم الحرية في النظام الفردي الغربي :

إن الحضارة الغربية هي في جوهرها حضارة فردية ، وهو ما يظهر على الأخص في تعاليم الثورة الفرنسية التي كانت البنية الفكرية الأساسية لمجتمع القرن التاسع عشر الميلادي في أوروبا بصفة عامة ، وفي فرنسا بطبيعة الحال ، التي تطلع الجميع إليها في حماس وإقبال متفاوتي الدرجة ، والنظرة الفردية تعني تعاليم ما يسمى بالليبرالية التي يمكن تلخيص قضاياها الرئيسية كما ظهرت في الحضارة الغربية في القرن التاسع عشر الميلادي فيما يلي :

(10) سورة الرعد : آية 28 .
(11) سورة الكهف : آية 65 .
(12) سورة الروم : آية 47 .
(13) سورة البقرة : آية 201 .
(14) سورة البقرة : آية 201 .

الكائن الحقيقي هو الفرد وهو يسبق المجتمع بهذا الاعتبار ، وغاية الغايات هي السعادة ، وهدف الاجتماع الإنساني هو التقدم الاجتماعي ومعيار ذلك هو مدى نصيب الفرد من الحرية ، وينبغي مقاومة كل طغيان سياسياً كان أم دينياً لأن استقلال الفرد مبدأ أول ، وينبغي معارضة سيطرة رجال الدين على الدولة تحت أي شكل ، ومن معوقات بلوغ الفرد الحرية الكاملة : الحكومة والدين والفقر والبطالة . وتقتضي كرامة الإنسان ضمان تعبيره الحر عن ذاته وأخص مظاهر هذا التعبير هو حريته في التعبير عن الرأي ، وكما تقتضي مساواته الأساسية مع الآخرين في الحقوق والواجبات رجلاً كان أم امرأة وبلا تدخل للجنس أو العقيدة أو المنشأ ، وسلم الصعود في المجتمع ينبغي أن يظل مفتوحاً أمام الجميع وأن يكون مرناً متكيفاً . وطريق التغير الاجتماعي ينبغي أن يظل مفتوحاً على أن يتم تدريجياً وبالاقتناع[15] .

والأصل هو حرية الأفراد في ممارسة نشاطهم الاقتصادي والاستثناء هو تدخل الدولة وقيامها ببعض أوجه هذا النشاط متى اقتضت الضرورة ذلك[16] .

5 ـ ملخص مفهوم الحرية في الفكر الشيوعي :

ظهرت الشيوعية ممثلة لرد فعل عنيف سياسي وفلسفي على حالة اجتماعية قائمة في المجتمع الرأسمالي الأوروبي في القرن التاسع عشر[17] .

فالدولة في نظر « هيجل » إله يمشي على الأرض ، وأعلن « لينين » ديكتاتورية الطبقة العاملة ومن خلالها يحكم أفرادها البلاد حكماً إما مباشراً أو من خلال من يمثلهم ، ويديرون اقتصاد البلاد كله كما يديرون حياتهم السياسية والثقافية ولكن التطبيق الفعلي أثبت أن الطبقة الحاكمة هي القيادات الحزبية والعمالية التي تستطيع أن تتحكم في ملايين العمال والفلاحين[18] .

(15) قرني ، عزت ، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة ، عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب ، الكويت .

(16) الفنجري ، محمد شوقي ، المذهب الاقتصادي في الإسلام ، بحوث مختارة من المؤتمر الدولي الأول للاقتصاد الإسلامي ، مكة المكرمة ، 1977 المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي ، جامعة الملك عبد العزيز ، جدة ، 1980 م ، ص 106 .

(17) عروة ، أحمد ، الإسلام في مفترق الطرق ، نقله عن الفرنسية الدكتور/ عثمان أمين ، دار الشروق ، 1975 م ، ص 14 .

(18) عبود ، عبد الغني ، قضية الحرية ، دار الفكر العربي ، ص 58 .

إن إنفراد حزب واحد محدود العدد بالنشاط السياسي يجعل من الحرية والديمقراطية وهما زائفاً[19] .

ولا بد من الإشارة إلى أن شعار الماركسية بصدد الحرية هو (الحرية كل الحرية للشعب ولا حرية لأعداء الشعب) وهذا يعني أن لا حرية لغير الماركسيين والشيوعيين ، وتبريراً للتفسير الماركسي لمفهوم الحرية وإقامة الحكم الديكتاتوري رفعت الماركسية شعاراً آخر وهو (الحرية أولاً هي حرية لقمة العيش)[20] .

والأصل هو تدخل الدولة وانفرادها بالنشاط الاقتصادي والاستثناء هو ترك الأفراد في ممارسة بعض أوجه النشاط الاقتصادي وهو استثناء قد يضيق وقد يتسع باختلاف ظروف كل مجتمع[21] .

6 ـ ملخص مفهوم الحرية في الإسلام :

لم يرد لفظ (الحرية) على الاطلاق في القرآن الكريم ، وإنما ورد لفظ (الحر) مرة واحدة في سورة البقرة وهو يرد في موضعه ليدل على (وضع اجتماعي معين) لا ليدل على حالة نفسية معينة أو على ما يدل عليه لفظ الحر في حياتنا المعاصرة في قوله تعالى : ﴿ **كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر** ﴾[22] .

كذلك يرد لفظ التحرير ثلاث مرات ، إلا أنه لا يأتي مطلقاً بل يأتي مرتبطاً بالرقبة ﴿ **تحرير رقبة** ﴾[23] بمعنى عتق نفس بشرية كذلك يرد اسم المفعول من الفعل (حرر) مرة واحد في قوله تعالى : ﴿ **إذ قالت امرأة عمران رب إني نذرت لك ما في بطني محرراً فتقبل مني إنك أنت السميع العليم** ﴾[24] . وقد ورد في تفسير لفظ (محرراً) خالصاً لخدمتك وعبادتك وكذلك ورد خالصاً لربها محرراً من كل قيد ومن كل شرك ومن كل حق لأحد غير الله سبحانه . والتعبير عن الخلوص المطلق بأنه تحرر تعبير موح . فما يتحرر حقاً إلا من

---

(19) غزوي ، محمد سليم ، الحريات العامة في الإسلام .

(20) متولي ، عبد الحميد ، الحريات العامة .

(21) الفنجري ، محمد شوقي ، المذهب الاقتصادي في الإسلام ، ص 106 .

(22) سورة البقرة : آية 178 .

(23) سورة النساء : آية 92 .

(24) سورة آل عمران : آية 35 .

يخلص لله كله ويفر إلى الله بجملته وينجو من العبودية لكل أحد ولكل شيء ولكل قيمة فلا تكون عبوديته إلا لله وحده فهـذا هو التحـرر إذا ، وما عـداه عبوديـة وإن تراءت في صـورة الحرية ومن هنا يبدو التوحيد هو الصورة المثلى للتحرر .

إن الحـرية في الإسـلام إشعاع داخـلي يملأ جنبـات النفس الإنسانيـة بارتبـاطها بـالله فيرفعها هـذا الارتباط بـالله إلى درجة من السمـو تكون بهـا أقدر عـلى أن تفعل الخـير وتقيم العدل وتحق الحق وقد يكون هذا الإنسان الحر المسلم عبـداً أمام النـاس مملوكاً لغـيره ولكنه رغم ذلك حر وبهذا المعنى الإسلامي . وقد يكون الإنسان حراً أمـام الناس ولكنـه رغم ذلك عبد لشهواته وأهوائه وهكذا تكون هناك حرية في الإسلام إلا أنها حرية مسؤولة أعلن عنهـا عمر بن الخطاب عندما قال : « **متى استعبدتم الناس وقد ولـدتهم أمهاتهم أحـراراً** » أي قادرين على تحمل المسؤولية وعـلى أن يختاروا بـين الخير والشر فيكـون اختيارهم للخـير عن رضـا واقتناع يـدعم هذا الخـير ويؤازره وإذا اختاروا الشر تحملوا تبعـاته وهنـا يقعـون تحت طائلة المسؤولية ولو كانوا غير مسلمين[25] .

فـإذا أردنا أن نلخص بشكـل عام أهـداف أي مجتمـع مسلم وفقـاً للتعـاليم الكليـة للشريعة الإسلامية حتى نستطيع تحديد مجال الحـركة الحـرة للإنسـان والمجتمع المسلم فـإننا نجد الأهداف التالية :

الهدف الأول :

عبادة الله عـز وجـل ﴿ ومـا خلقت الجن والإنس إلا ليعبـدون ﴾[26] **فهـذه** من أولى واجبات أي فرد مسلم في المجتمع الإسلامي لأن عبـادة الله بعد معـرفته ومحبتـه والإيمان بـه وبـرسالاتـه وطاعـة أوامره ، هي الهـدف الأسمى الذي يسعى إليـه المخلوق تجـاه خـالقـه العـظيم ، ولأن العبـادة تعني القـرب والقـرب من الله عـز وجـل يفيض عـلى الإنسـان من المـواهب والعطايـا والعلوم والسعادة الشيء الكثـير والفرد المسلم الـذي يعبـد الله ويحبـه ، يصبح انساناً متكامـلاً نشيطاً حيـوياً عـرف مركـزه في حركـة الكون وانسجم معهـا وأصبح يشكل أحد مكوناتها لأن الكون في قبضة الله عز وجل فإذا وضع الإنسان نفسـه باختيـاره في دائرة عبادة الله أصبح وضعه الطبيعي مكتملاً في بنائه الفكري والعاطفي ، سوياً في سلوكـه وتصرفاته كما أراده الله لمخلوقاته .

(25) عبود ، عبد الغني ، قضية الحرية ، سبق ذكره .

(26) سورة الذاريات : آية 56 .

الهدف الثاني :

الدعوة إلى الله ﴿ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ﴾[27] .

﴿ وادع إلى ربك ﴾[28] .

﴿ يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً ﴾[29] .

﴿ ومن أحسن قولا ممن دعا إلى الله وعمل صالحاً وقال إنني من المسلمين ﴾[30] .

الواجب الأسمى بعد عبادة الله عز وجل هو الدعوة له ، فعلى الفرد المسلم واجب القيام لوحده بحسب طاقته بالدعوة إلى الله عز وجل وإلى دين الله بالحكمة والموعظة الحسنة ، فإن تعاون الأفراد والحكومات في الدعوة إلى الله فذلك يساعد في انتشارها أكثر . أما في الأصل فإن واجب الدعوة ملقي على عاتق المسلم الفرد وهذا لا يتطلب لا إمكانات ولا أجهزة ولا وسائل ولا يتطلب في كثير من الأحوال تفرغاً من الداعي . فالمسلم في بيته وفي عمله وفي طريقه وفي سفره وفي سهراته وزياراته وعلاقاته الاجتماعية والرسمية وجهده الفكري والثقافي والعلمي والاجتماعي يمكن أن يقوم بواجب الدعوة إلى الله وإلى دين الله معتمداً على جهده الفردي فقط وبامكاناته الذاتية **﴿ إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت وما توفيقي إلا بالله ﴾[31] .**

والتاريخ مليء بالحوادث والحالات التي نجح فيها أفراد بمجهودهم الفردي في إيصال الإيمان بالله والرسالة إلى أقوام كثر وبعيدين[32] .

الهدف الثالث :

التكافل والعدل الاجتماعي : حث الإسلام بجميع مصادره على ممارسه وتحقيق العدالة الاجتماعية ، ومارس النبي عليه الصلاة والسلام وصحابته الكرام صوراً كثيرة وغنية من صور التكافل والعدل الاجتماعي بين أفراد المجتمع المسلم ولم يقتصر ذلك على المسلمين

---

(27) سورة النحل : آية 125 .

(28) سورة الحج : آية 67 ، سورة القصص : آية 87 .

(29) سورة الأحزاب : آية 46 .

(30) سورة فصلت : آية 33 .

(31) سورة هود : آية 88 .

(32) أرنولد ، توماس ، الدعوة إلى الإسلام .

فقط إنما امتد ليشمل من يعيش بينهم من أهل الأديان وما جاورهم ومر بهم من الإنسان المسالم غير المعتدي مهما كان لونه أو جنسه أو لغته أو دينه، حتى أن مصادر الفقه الإسلامي قننت قواعد ملزمة أصلية على المسلمين التقيد بها ومن ذلك على سبيل المثال :

(لاضرر ولا ضرار) (الحجر على السفيه) (لا إفراط ولا تفريط) (صيانة الأنفس والأموال والأعراض) (الانفاق في سبيل الله) .

وإن محاولة الوصول بالتكافل والعدل الاجتماعي إلى نهايته القصوى يدخل السعادة إلى جميع أفراد المجتمع المسلم ويحصن المجتمع من الظلم ومن أثر الكوارث والنكبات والحالات الضارة ويجعل جميع أفراد المجتمع سعداء مطمئنين إلى حماية النظام الاجتماعي لهم فيتفرغوا للإبداع والعلم والعمل .

7 ـ الحرية الاقتصادية في الإسلام :

لا بد لنا من أن نقرر في البداية أن العمل المنتج والنشاط الاقتصادي للفرد والمجتمع المسلم ليس خروجاً عن الدين بل هو على العكس تنفيذ لأوامر الدين المختلفة بالحث على العمل واستغلال الثروات والوصول بالنشاط الاقتصادي إلى منتهاه . وهذا ليس عكس الزهد المرغوب فيه فالزهد هو ألا يكون الإنسان مادياً جشعاً همه الأوحد الحصول على المادة والمنافع ومعيار حكمه على الحوادث والأشخاص والأشياء هو (مقدار المنفعة) المادية التي ستأتيه أو سيفقدها . بل الزهد هو أن لا يتعلق القلب والمشاعر بالأشياء المادية بعد امتلاكها ، إذ أن الفقير أو المعدم يسمى فاقداً وليس بزاهد لأنه أصلاً لا يملك شيئاً حتى يزهد فيه أو يسمى زاهداً .

ولا بد أن نؤكد أن « الدنيا لفظ مشترك قد يطلق على فضول التنعم والتلذذ والزيادة على الحاجة والضرورة ، وقد يطلق على جميع ما هو محتاج إليه قبل الموت وأحدهما ضد الدين والآخر شرطه وهكذا يغلط من لا يميز بين معاني الألفاظ المشتركة فنقول نظام الدين بالمعرفة والعبادة لا يتوصل إليهما إلا بصحة البدن وبناء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والسكن والأقوات والأمن من سائر الآفات »[33] .

(33) الإمام الغزالي ، محمد ، الاقتصاد في الاعتقاد ، مكتبة الجندي ، القاهرة ، 1972 م ، ص 196 .

وتزكية الروح والأخلاق لا تتطلب من المستحدث أن يتخلى عن آماله الاقتصادية ويتضاءل إلى صفة متواضعة بل على العكس فإنها تشجعه وتزكي آماله الاقتصادية وتعمل على أن يجعل من مشروعه الاقتصادي وسيلة لخدمة الإنسانية بالإضافة إلى المنافع المادية التي تتحقق له منه[34] .

وإن السعي وراء المنفعة الاقتصادية ليس رذيلة في نظر الإسلام وإنما هو في الحقيقة إحدى الفضائل الإسلامية إذا ما كان متوازناً ومتسقاً مع جوانب الحياة الأخرى وإذا ما قصد به الخير[35] .

كما أن الاقتصار على أشباع النواحي الاقتصادية وإهمال المطالب الأخرى للفرد قد يوجد اختلالاً لديه . فلا بد من مراعاة التوازن في أشباع مطالب الفرد المادية والروحية وليس اشباعاً إلى حد التخمة في الجانب المادي وفقراً مطلقاً في الجانب الروحي الأمر الذي أوجد العديد من الأمراض والانحرافات التي تعزى إلى البلاد المتقدمة اقتصادياً[36] . بذلك فإن التنمية لا تعد مرادفاً للسعادة بمفهومها المادي[37] ، وكما قال علي بن أبي طالب لعمر بن الخطاب : « لقد عففت فعفت رعيتك ، ولو رتعت لرتعوا »[38] .

إن الاقتصاد الإسلامي يسمح للأفراد بممارسة حرياتهم في إطار القيم والمثل التي تهذب الحرية وتصقلها وتجعل منها أداة خير للإنسانية كلها ، وقد سلك الإسلام في تحقيق ذلك مسلكين :

المسلك الأول : إن الحرية الشخصية في النشاط الاقتصادي مقيدة بما نصت عليه الشريعة الإسلامية . فيحظر على كل فرد أن يمارس أي لون من ألوان النشاط التي تتعارض مع أهداف الإسلام ومثله الأخلاقية وقيمه الروحية .

المسلك الثاني : سلك الإسلام للحد من حرية النشاط الاقتصادي المطلقة أسلوباً ينبع من أعماق النفس المؤمنة في ظل المثل الإسلامية فينشأ المسلم نشأ آخر يوجه حريته،

(34) صديقي ، محمد نجاة الله ، الاقتصاد الإسلامي (الأفكار الإسلامية) ، العدد 14 رقم 3 ,1971 م ، ص 17 — 19 .

(35) القحف ، محمد منذر ، الاقتصاد الإسلامي ، دار القلم الكويت ص 53 .

(36) الفنجري ، محمد شوقي ، المدخل إلى الاقتصاد الإسلامي ، دار النهضة العربية ، 1972 م .

(37) دنيا ، محمد شوقي ، الإسلام والتنمية الاقتصادية ، دار الفكر العربي ، 19791 م ، ص 45 .

(38) ابن تيمية ، السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية ، المطبعة السلفية ، القاهرة ، 1387 هـ ، ص 17 .

توجيهاً مهذباً صالحاً دون أن يشعر بأنه سلب شيئاً منها لأن الإسلام قد احتواه فأصبح لا يشعر بحريته إلا في ظل رسالته[39] .

والناس مسلطون على أموالهم ليس لأحد أن يأخذها أو شيئاً منها بغير طيب أنفسهم إلا في المواضع التي تلزمهم[40] .

إن الحرية الاقتصادية للأفراد في الاقتصاد الإسلامي وتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي وانفرادها ببعض أوجه ذلك النشاط كلاهما أصل يتوازيان وكلاهما يكمل الآخر ولكل مجاله وكلاهما مقيد وليس مطلقاً ، وتدخل الدولة ليس مصادرة أو معارضة أو حتى منافسة لحرية الأفراد أو حقهم في القيام بمختلف أوجه النشاط الاقتصادي وإنما هو للتكامل والتعاون من أجل الصالح العام[41] .

ويتم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي عن طريق « الحسبة » وهي أمر بالمعروف إذا ظهر تركه ونهي عن المنكر إذا ظهرفعله ، فأما الأمر بالمعروف فينقسم إلى ثلاثة أقسام :

إحداهما ما يتعلق بحقوق الله تعالى ، والثاني ما يتعلق بحقوق الآدميين ، والثالث ما يكون مشتركاً بينهما . فأما المتعلق بحقوق الله عز وجل فضربان : أحدهما يلزم الأمر به في الجماعة دون الأفراد كترك الجمعة في وطن مسكون وأما ما يؤمر به آحاد الناس وأفرادهم كتأخير الصلاة ، وأما الأمر بالمعروف في حقوق الآدميين فضربان : عام وخاص فأما العام فكالبلد تعطل شربه أو إنهدم سوره وأما الخاص فكالحقوق إذا مطلت والديون إذا أخرت ، وأما الأمر بالمعروف فيما كان مشتركاً بين حقوق الله تعالى وحقوق الآدميين فكأخذ بنكاح الأيامى إذا طلبن والزام النساء أحكام العدة إذا فورقن وللنهي عن المنكر أقسام مقابلة لأقسام الأمر بالمعروف[42] .

إن الذي يحدد مجال الحرية الاقتصادية وفق المفهوم الإسلامي هو مبدأ الوسطية[43]

---

(39) القطان ، مناع خليل ، مفهوم ومنهج الاقتصاد الإسلامي ، المؤتمر الدولي الأول للاقتصاد الإسلامي ، مكة المكرمة ، 1977 ، بحوث مختارة من المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي ، 1980 م ، ص 138 — 141 .

(40) ابن تيمية ، الحسبة ، سبق ذكره ، ص 30 .

(41) الفنجري ، محمد شوقي ، المذهب الاقتصادي في الإسلام ، ص 108 .

(42) الماوردي ، الأحكام السلطانية ، طبع مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ، 1973 م ، ص 241 .

(43) منفيخي ، محمد فريز ، المبادىء الإسلامية الناظمة لتحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية ، سبق ذكره .

كما قال الله تعالى : ﴿ **وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس** ﴾[44] والوسطية الإسلامية ليست توفيقية بين مبدأين ، لأنها نزلت وطبقت ونفذت عملياً على جميع المستويات العامة منها والخاصة قبل ظهور المبادىء المتطرفة الأخرى ، سواء نحو المغالاة في إعطاء الفرد مطلق الحرية لابراز كل أنانيته ، أو نحو المغالاة في التجني على الفرد واعتباره لبنة تستخدم كوسيلة لتحقيق طموحات مجموعة خاصة أو فئة معينة أو طبقة خاصة من المجتمع .

تتجلى الوسطية الإسلامية بوجود توجيهات محددة تنظم مجالات وحقوق الفرد في المجتمع الإسلامي من حيث هو فرد لأن له شخصيته المستقلة منذ الولادة حتى نهاية حياته على الأرض ثم عند حشره فرداً وحسابه على أعماله الخاصة الشخصية ثم تحديد مصيره الأزلي الباقي . وهناك أيضاً توجيهات محددة تنظم مجالات عمل وواجبات وحقوق الدولة المنظمة للجماعة من حيث أن الإنسان أيضاً لا بد له من العيش ضمن مجموعة من الناس يساعدهم ويساعدوه يتزوج منهم ويزوجوه يعمل لهم ويعملون له يتعاون معهم على تيسير أمور الحياة من جميع جوانبها ويتعاونون معه ، ولا غنى لأي إنسان عن جماعة يعيش بينها ويتفاعل معها ، لذلك نشأت العلاقات الاجتماعية والعلوم الاجتماعية والتنظيمات الاجتماعية ، وهناك توجيهات إسلامية محددة في هذا المجال الهام .

ونستطيع تفصيل التوجيهات الإسلامية التي تحقق الوسطية في التوجيهات الاقتصادية لمصلحة كل من الفرد المسلم والمجتمع المسلم لنوعين من التوجيهات :

الأولى ، تخص الفرد المسلم والثانية ، تخص المجتمع المسلم ، وذلك كما يلي :

أ ـ التوجيهات للفرد المسلم :

١ ـ فرضية العمل : فرض الإسلام العمل على الفرد المسلم فرضاً دينياً ، واعتبره شرفاً مهما كان نوع هذا العمل بذلك نجد أن الإسلام لم يكتف باعطاء حرية العمل للفرد المسلم وإنما فرضه عليه لأن في العمل كرامة الفرد وأسرته وكل من يلوذ به ، وبخاصة العمل الصالح فقال الله عز وجل موجهاً بشكل عام ﴿ **وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون** ﴾[45] .

---

(44) سورة البقرة : آية 143 .

(45) سورة التوبة : آية 105 .

وخصص الأمر لرسله بالعمل الصالح ومن خلالهم للمؤمنين فقال الله تعالى : ﴿ **يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحاً** ﴾[46] ووعد الله جميع المؤمنين الذين يعملون الصالحات وعوداً كثيرة طيبة مباركة لتشجيعهم على العمل الصالح إذ يقول الله تعالى : ﴿ **من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون** ﴾[47] .

وتكرر هذا المعنى مقروناً بوعود جليلة : ﴿ **ومن أوفى بعهده من الله** ﴾ في 96 آية في القرآن الكريم[48] . وخصص إحدى الآيات الكريمة للمرأة المسلمة فقال جل جلاله : ﴿ **ومن يقنت منكن لله ورسوله وتعمل صالحاً نؤتها أجرها مرتين واعتدنا لها رزقاً كريماً** ﴾[49] وقال رسول الله ﷺ في التوجيه النبوي الشريف : « **أيها الناس إن الله طيب لا يقبل إلا طيباً وإن الله أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين** » فقال تعالى : ﴿ **يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحاً** ﴾[50] وقال الله تعالى : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله** ﴾[51] ثم ذكر الرجل يطيل السفر أشعث أغبر يمد يديه إلى السماء يا رب يا رب ومطعمه حرام ومشربه حرام وغذي بالحرام فأنّى يستجاب لذلك ، رواه مسلم . وقال ﷺ : (خير الناس من طال عمره وحسن عمله) رواه الترمذي ، وقال حديث حسن ، وروى أنه قال للنبي ﷺ : (أي الكسب أطيب) فقال عليه السلام : (عمل الرجل بيده ، وإن أطيب ما يأكل الرجل من كسبه وأن ولده من كسبه) .

من هذا يتبين حرص الإسلام على دفع المسلم على العمل المنتج مهما كان بسيطاً عوضاً عن المسكنة والسؤال والشكوى من ضيق الحال .

2 ـ **التملك بالعمل** : وفي مجال الأراضي الزراعية سمح الإسلام للمسلم أن يقتطع

---

(46) سورة المؤمنون : آية 51 .
(47) سورة النحل : آية 97 .
(48) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم صفحة 483 حول آيات العمل ، محمد فؤاد عبد الباقي ، مطابع دار الشعب ، القاهرة ، 1970 م .
(49) سورة الأحزاب : آية 31 .
(50) سورة المؤمنون : آية 51 .
(51) سورة البقرة : آية 172 .

أي قطعة أرض لا مالك لها ليتعهدها بالإصلاح والزراعة ، فإن عمل فيها وأحياها فهي لـه بحيث أصبحت هـذه الأرض المستصلحة قيمـة لم تكن لهـا قبـل إصلاحهـا ، نـظير جهـد المستصلح الذي بذله فيها ، لذلك استحق هـذا المصلح العامـل أن يأخـذ قيمة الأرض إذا أراد بيعها أو التنازل عنها لغيره ، وذلك طبقاً لحديث رسول الله ﷺ : (من أحيا أرضاً ميتة فهي له وليس لعرق ظالم حق) ويعطي لذلك مهلة ثـلاث سنوات وليس لـه حق بعد ذلـك (ليس لمحتجـز حق بعد ثـلاث سنوات) أي ليس لأحـد حق في اقتطاع أرض غـير مملوكـة لأحد أكثر من ثلاث سنوات فإن لم يستطع تعطى الأرض لإنسان غـيره لإحيائهـا وتملكها ، وأي تشجيع على العمل في الزراعة واستطلاح الأراضي المهملة أكثر من هذا التشجيع .

3 ـ **احترام العامل وضمان أجره**: قال الله تعالى في سورة الكهف ﴿**فانطلقا حتى إذا أتيا أهل قرية استطعما أهلها فأبوا أن يضيفوهما فوجدا فيها جداراً يريد أن ينقض فأقامه قال لو شئت لاتخذت عليه أجراً**﴾[51]. وفي هذه الآية الكريمة إشارة واضحة إلى وجوب إعطاء الأجر على العمل لصالح الغير، فطالما أن هناك عملاً وهو إقامة الجدار الذي شارف على السقوط وهو ملك للغير فالمفروض أن يطالب العامل بأجره عن هذا العمل.

4ـ **اليد العليا خير من اليد السفلى**: وعد الله عز وجل المؤمنين الاتقياء بنعيمي الـدنيا والآخرة ومن أفضل من المؤمن ليستحق انعام الله واكرامه ، فالنعمة للمؤمن عطاء ومكـرمة وأنعام يزيدها الشكـر ويرفعهـا الكفر بهـا ، وهي للكافـر امتحان وابتـلاء ، فقال تعـالى : ﴿ **وإن خفتم عيلة فسـوف يغنيكم الله من فضله** ﴾[52] ﴿ **أن يكـونـــوا فقـراء يغنهم الله من فضله** ﴾[53] وأمتن الله عـلى عباده المؤمـنين بأن أغنـاهـم ولله المنة فقـال تعالى : ﴿ **ووجـدك عائلاً فـأغنى** ﴾[54] . ودوام الغنى مشروط بدوام الشكـر ، وشكر المـال انفاقـه في سبيل الله بعد أداء الزكاة المفروضة .

والمسلم الغني يستطيع إخراج الزكاة والتصدق عـلى المحتاجـين ومساعـدة أعمال الـبر والتقوى والإنفاق في سبيل الله والمساهمة في حماية الإسلام وأهله ويستطيع القيام بالدعوة إلى الله وإلى دينه الحنيف عن طريق تمويل الدعاة والدعوة وتوفير مستلزماتها من وسائل ونفقـات

(51) سورة الكهف آية 77 .
(52) سورة التوبة : آية 28 .
(53) سورة النور : آية 32 .
(54) سورة الضحى : آية 8 .

مختلفة ، كذلك يستطيع الحج إلى بيت الله وهو ركن إسلامي مقصور على المستطيع وكـذلك زيارة رسول الله ﷺ والصلاة في مسجده الكريم .

من ذلك يتبين أن الغنى للمسلم أداة هامة لتحقيق ما يطلبه الإسلام منـه ، وإن فعل ذلك سيزيـده الله من فضله أي سيكثر الله لـه المال بـين يديه ولن يقل عليـه أبداً لقـول الله تعالى : ﴿ **لئن شكرتم لأزيدنكم** ﴾[55] وبالمفهـوم المعاكس فـإن لم يشكر المسلم الغني ربـه على نعمته بـالإنفاق منهـا كما أمـره الله وحثه عليـه من فريضـة كالـزكاة ونـافلة كالصـدقات سينقص الله نعمته عليه .

وفي السنـة النبويـة الشريفة تـوضيح كبـير لهذا المسمى ، إذ يقـول رسـول الله ﷺ : « اليد العليا خير من اليد السفلى وأبدأ بمن تعـول وخير الصـدقة مـا كان عن ظهـر غنى ومن يستعفف يعفـه الله ومن يستغن يغنه الله » متفق عليـه . وقـال أيضـاً عليـه السـلام : (لا حسد إلا في اثنين : رجل آتاه الله مالاً فسلطه على هلكته في الحق ، ورجل آتـاه الله حكمة فهو يقضي بها ويعلمها) متفق عليه ، وقـال أيضاً : (نعم المـال الصالـح للعبد الصـالح) وقال عليه السلام : (ما من يـوم يصبح العبـاد فيه إلا ملكـان ينزلان فيقـول أحدهمـا اللهم أعط منفقاً خلفاً ويقول الآخر اللهم أعط ممسكاً تلفاً) متفق عليه .

5 ـ **أداء الزكاة والصدقات** : فرض الإسلام على كل مسلم ملك حـداً معيناً من المـال أن يدفع في كل سنة جزءاً صغيراً منه إلى مستحقي الزكـاة والذين حـددهم القرآن أيضـاً . وهذا ما سمي بالزكاة ، فقال الله تعالى : ﴿ **إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضـة من الله والله عليم حكيم** ﴾[56] .

وقد ورد أمر الله للمؤمنين بدفع فريضة الزكاة والحث عليها بثلاثين موضعاً في كتـاب الله وهي ركن أسـاسي من أركان الإسـلام على كـل مسلم قادر أن يؤديهـا وينفقهـا في أحـد مجالاتها أو كلها أن أمكنه ذلك في كل عام .

وقـد عرف رسـول الله ﷺ المسكين الـذي يستحق عون المؤمن ومسـاعدتـه فقـال : (ليس المسكين بهذا الـطواف الذي يـطوف على النـاس فترده اللقمـة واللقمتان والتمـرة

---

(55) سورة إبراهيم : آية 7 .

(56) سورة التوبة : آية 60 .

والتمرتان قالوا فما المسكين يا رسول الله قال : الذي لا يجد غنىً يغنيه ولا يفطن فيتصدق عليه ولا يسأل الناس شيئاً) متفق عليه .

6- **عدم ارتكاب المحرمات الاقتصادية وتحري الرزق الحلال** : نص الله تعالى في القرآن الكريم على مبدأ التحليل والتحريم في قوله تعالى : ﴿ **الـذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والانجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث** ﴾[57] فكل طيب حلال إلا ما استثنى الله وكل خبيث حرام . وهنالك محرمات اقتصادية أمر الله تعالى عدم اقترابها وهي ، عدم أكل الربا من الأموال ، وعدم بخس الناس أشياءهم ، وعدم خيانة الأمانة ، وعدم لعب القمار (الميسر) ، وعدم التلهي والتمتع بالملذات ، وعدم غش الناس ، وعدم التطفيف في المكاييل والموازين وعدم أكل المال الحرام (السحت) ، وعدم البخل ، وعدم التعامل بيعاً ولا شراء ولا تنازلاً بأي من المواد المحرمة كالخمرة والخنزير والسموم . ولكل منها دليل تحريمها المعروف في الكتاب والسنّة .

ب ـ توجيهات للمجتمع المسلم :

بعد التوجيهات الستة التي وجهها الإسلام للفرد المسلم سنورد التوجيهات التي خص بها الإسلام المجتمع المسلم ككل وهو بذلك يخاطب مجموع الناس فيما يختص بالعلاقات الاجتماعية بينهم ، منظماً لهذه العلاقات التي لا بد من وجودها وآمراً ببعض التوجيهات التي من شأنها إسعاد المؤمنين في عيشهم المشترك معاً ، وهذه التوجيهات هي :

1 ـ **التكافل الاجتماعي**: أكد الله عز وجل في القرآن الكريم أن المؤمن أخ للمؤمن في العقيدة ولو كان من قومية أخرى أو من لون آخر أو يتكلم لغة أخرى فقال جل جلاله : ﴿ **إنما المؤمنون أخوة** ﴾[58] فهذه أخوة جديدة وهي أخوة الإيمان والتي احتوت الأمم والشعوب والقبائل أكثر مما احتوته القومية أو أخوة الوطنية أو أخوة الدم بذلك نستطيع القول بأن الإسلام دين عالمي أتى للعالمين أجمع .

وقد وصل الأمر بالمسلمين الأوائل في تكافلهم الاجتماعي حد الإيثار أي إيثار اخوة في الله على نفسه وهو في حاجة كما ذكر في ذلك الله جل جلاله في القرآن العظيم إذ قال تعالى :

---

(57) سورة الأعراف : آية 157 .

(58) سورة الحجرات : آية 10 .

﴿ ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ﴾[59] . وقل تعالى في سورة المائدة مؤكداً معنى التكافل الاجتماعي المطلوب تحقيقه في المجتمع الإسلامي : ﴿ إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكاة وهم راكعون ، ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون ﴾[60] والولاية هنا بمعنى المناصرة والمصادقة وهو لله ولرسوله وللذين آمنوا ، وكذلك أمر الله المؤمنين أن يتواصوا بالحق وبالصبر والمرحمة فقال تعالى : ﴿ إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر ﴾[61] ﴿ ثم كان من الذين آمنوا وتواصوا بالصبر وتواصوا بالمرحمة ﴾[62] . وقال رسول الله ﷺ : (لا تحاسدوا ولا تناجشوا ولا تباغضوا ولا تدابروا ولا يبغ بعضكم على بعض وكونوا عباداً لله إخواناً المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يحقره ولا يخذله التقوى ههنا ـ ويشير إلى صدره ثلاث مرات ـ بحسب امرء من الشر أن يحقر أخاه المسلم كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه) رواه مسلم . وقال رسول الله ﷺ : (مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى) متفق عليه . وقال عليه السلام : (ابغوني في الضعفاء فإنما تنصرون وترزقون بضعفائكم) رواه أبو داود بإسناد جيد . وقد ورد في أسباب نزول الآية 9 من سورة الحشر[63] (والذين تبوّؤا الدار والإيمان) .

2 ـ **عدم تركيز الثروات** : قال الله تعالى: ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب ﴾[64] .

وفي هذا النص توضيح لسبب توزيع الفيء على خمسة أنصبة دون تركيزها بيد واحدة وهذا السبب هو حتى لا تبقى هذه الثروات متداولة بين بعض الأغنياء في المجتمع فقط

(59) سورة الحشر : آية 9 .
(60) سورة المائدة : آية 55, 56 .
(61) سورة العصر : آية 3 .
(62) سورة البلد : آية 17 .
(63) السيوطي ، أسباب النزول في هامش تفسير وبيان محمد حسن الحمصي ، دار الرشيد ، 1981 م ، دمشق .
(64) سورة الحشر : آية 7 .

فيزدادوا منها غنى ويبقى أكثر الناس في ضيق ، وهذا الأسلوب أيضاً وهذا الهدف هو حكمة نظام المواريث في الإسلام الذي يبينه الله في القرآن الكريم وهو توريث مال المتوفي لأقربائه لا أن يرثه شخص واحد يركز المال بين يديه ثم يزيده وينقله إلى شخص واحد وهكذا تتركز الثورة بأيدي عدد محدود من الناس دون الأكثرية ، بينما نجد أن الدين الإسلامي صرح وسعى إلى توزيع الثروات إلى أكبر عدد من الأشخاص بحيث يسعد أكبر عدد من المسلمين .

3 ـ **تنظيم أمور الجماعة** : بما أن حديثنا يتركز الآن على الأمور الاجتماعية وهي الصلات والأعمال التي تخرج عن دائرة الفرد الواحد لتصبح علاقة وصلة وعملا بين الأفراد ، وهذه الأمور الاجتماعية لا نستطيع أن نخصص هي مسؤولية من الناس على وجه التحديد ليكون مسؤولا عن تحقيقها وحمايتها وسلامتها .

يقول رسول الله عليه السلام : (أما بعد ، فإن خير الحديث كتاب الله وخير الهدى هدى محمد ﷺ وشر الأمور محدثاتها وكل بدعة ضلالة) ثم يقول : (أنا أولى بكل مؤمن من نفسه من ترك مالا فللأهله ومن ترك ديناً أو ضياعاً فالي وعلي) رواه مسلم .

ومن المهمات الأساسية التي تولاها النبي ﷺ جمع الزكاة المفروضة من المكلفين ومالكي النصاب وتوزيعها على المحتاجين وبحسب الأصناف التي حددها الله عز وجل في القرآن الكريم ، وكذلك تولى هذا العمل الإسلامي الخلفاء الراشدون ومن بعدهم،وذلك يحقق أغلب المصالح الاقتصادية سواء للأغنياء ، وذلك بتبرئة أموالهم وتزكيتها وأداء حق الله فيها ، وللفقراء المحتاجين بسد احتياجاتهم وعوزهم وابقائهم أعضاء أسوياء منتجين في المجتمع .

8 ـ ملخص البحث :

ويمكننا أن نلخص مفهوم الحرية الاسلامي :

1 ـ الحرية المطلقة للإنسان سببت أزمات داخلية نفسية للإنسان ومشاكل مع أقرانه وبين الجماعات الإنسانية الأخرى.

2 ـ إن اعتناق الإنسان لأي عقيدة تعطيه راحة نفسية لأنها تخلصه من الحيرة والاضطراب الداخلي .

3 ـ إن العقيدة الإسلامية تحقق أعلى درجات الراحة النفسية والسعادة مع النفس ومع الآخرين وبين المجتمعات الإنسانية لأنها تتفق مع حقيقة وجود الخالق الأوحد وتعبر عنها وتقرب الإنسان من خالقه وتضع الإنسان في موضعه السليم ضمن حركة المخلوقات في الكون الفسيح .

4 ـ إن التحرر الحقيقي هو تحرير الروح من الشهوات والغرائز وتحقيق صلة روح الإنسان بخالقه الكريم وهي صلة الحب والعبادة والطاعة والقرب حتى يصبح الإنسان محبوباً من الله عز وجل بعد أن كان محباً (ما زال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها فبي يسمع وبي يبصر) حديث قدسي .

5 ـ العمل وتكوين الثروة مطلب أساسي من مطالب الدين الإسلامي لتستخدم في تحقيق أهداف الشريعة في العبادة والدعوة والتكافل والعدل الإجتماعي ، وهو فريضة أمر بها الله وحث رسوله الكريم ﷺ مع الزهد بالثروة أي مع عدم تعلق القلب بها واعتبارها هدفاً بحد ذاته تبذل فيها الأنفس والعقائد والكرامات .

6 ـ الإنفاق الإستهلاكي الطيب متاح للإنسان المسلم مع المتوسط وعدم الوصول إلى حد الإسراف .

7 ـ على المسلم أن يدفع من أمواله الزكاة المقدرة والمفروضة من الشرع الحنيف وفوق ذلك عليه الانفاق على تحقيق أهداف الشريعة كصدقة أو معروف أو قربى إلى الله وجهاداً في سبيل الله .

المراجع

(1) ابن تيمية ، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ، المطبعة السلفية ، القاهرة ، 1387 هـ .

(2) ـــــ ، الحسبة .

(3) السيوطي ، أسباب النزول ، هامش تفسير وبيان ، محمد حسن الحمصي، دار الرشيد ، دمشق ، 1981 م .

(4) آرنولد ، توماس ، الدعوة إلى الإسلام .

(5) دنيا ، محمد شوقي ، الإسلام والتنمية الاقتصادية ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، 1979 م .

(6) زكي ، أحمد ، الحرية ، مجلة العربي ، العدد 1971,49 ، كتاب العربي الأول ، الحرية 1984 م .
(7) صديقي ، محمد نجاة الله ، الاقتصاد الإسلامي ، الأفكار الإسلامية ، العدد 14 ، رقم 3 198[illegible] م .
(8) عبد الباقي ، محمد فؤاد ، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، مطابع دار الشعب ، القاهرة ، 1970 م .
(9) عروة ، أحمد ، الإسلام في مفترق الطرق ، دار الشروق ، 1975 م .
(10) عبود ، عبد الغني ، قضية الحرية ، دار الفكر العربي ، القاهرة .
(11) الغزالي ، محمد ، الاقتصاد في الاعتقاد ، مكتبة الجندي ، القاهرة .
(12) غزوى ، محمد سليم ، الحريات العامة في الإسلام .
(13) الغنجري ، محمد شوقي ، المذهب الاقتصادي في الإسلام في كتاب الاقتصاد الإسلامي ، بحوث مختارة من المؤتمر الدولي الأول للاقتصاد الإسلامي ، مكة المكرمة ، 1977 م ، نشر المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي .
(14) المدخل إلى الاقتصاد الإسلامي ، دار النهضة العربية ، 1972 .
(15) القحف ، محمد منذر ، الاقتصاد الإسلامي ، دار القلم ، الكويت .
(16) قرني ، عزت ، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة .
(17) القطان ، مناع خليل ، مفهوم ومنهج الاقتصاد الإسلامي ، الاقتصاد الإسلامي ، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي ، جدة ، 1980 م .
(18) متولي ، عبد الحميد ، الحريات العامة .
(19) منفيخي ، محمد فريز ، المبادىء الإسلامية الناظمة لتحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية ، مجلة الدراسات التجارية الإسلامية ، كلية التجارة ، جامعة الأزهر ، 1984 م .

من قاعة المحاضرات

لحم الخنزير والصحة



الطبيب الدكتور : هانز هينريش ركفيغ

لقد طُلب منّي منذ سنين أن أكتب نشرة علميّة عامّة حول مضارّ لحم الخنزير ، أي حول الموادّ السامّة والمضرّة بالصحّة الموجودة فيه ، والمسمّاة بِنُكْسِينِ الخنزير . وشرعت مراراً بتنفيذ هذا العمل ثمّ تراجعت لضيق الوقت أمام غزارة المادّة ، كما أنّي لم أجرؤ على الشرح ولو المبّسط لهذه المسائل المجهولة عادة في أوروبا ، خاصّة وأنّ دراسة كهذه أمر لا تستسيغه الدعاية التي تحركها الأوساط الاقتصاديّة . لهذا لم أستطع ضمن دراستي هذه الإتيان بمسائل كثيرة ، وبعضها ناقشته مناقشة سريعة . ومع ذلك فإنّ هذا المقال الموجز يوضّح للمرء إمكانيّة المحافظة على صحّته إذا ما أزال العوامل السامّة من غذائه . كما أنّ إزالة هذه العوامل تؤدّي إلى إعادة قوى المريض ، كما هو الحال في عمليّات الاستشفاء البيولوجيّة ، ولا يمكن الوصول في حالات كثيرة إلى نتائج صحيّة مرضيّة وبدون انتكاس إلاّ عند الامتناع عن أكل لحم الخنزير امتناعاً مطلقاً .

وتجدر بنا الإشارة هنا إلى مؤسّسي الحضارات العظيمة التي أثّرت في الحضارة الغربيّة تأثيراً أساسيّاً ، كموسى وغيره من الأنبياء (عليهم السلام) والرسول محمّد (ﷺ) الذين أتت رسالاتهم موافقة لقوانين الطبيعة .

إنّ تعاليم (يهوه) في الملّة اليهوديّة تطابق قوانين الطبيعة . فلا يجوز للإنسـان خرقهـا وإلاّ وقع عليه العقاب لا محالة ، كأن يصاب بمرض تحتّمه قوانين بيولوجيّة .

وتظهر خطورة أكل لحم الخنزير على أشدّها في المناطق الحارّة ، الأمر الـذي نلاحـظه عند مقارنة مناطق إفريقيّة إسلاميّة بمناطق إفريقيّة أخرى ، طغت عليها الحضارة الغـربيّة ، مع أنّها مناطق مجاورة ولها المناخ نفسه . ونلاحظ الأمر ذاته عند قبائل الهنـزة القاطنـة بجبال الهملايا . فالقبائل المسلمة التي لا تستهلك لحم الخنزير تتمتّع بصحّة جيّدة ويعمل أفـرادها حتّى سنّ متقـدّمة جـدّاً كحمّالـين لدى البعثـات الاستكشافيّـة العديـدة . أمّا قبـائل الهنـزة الأخـرى التي تعيش على الـطرف الثـاني من الـوادي والتي لا تتّبـع التعـاليم الإسـلاميّـة في غذائها ، فإنّها تعاني من الأمراض المألوفة ما تعاني .

إنّ الناس الذين يعيشون وفق التعاليم الإسلاميّة يتمتّعون بصحّة جيّدة ، على عكس الذين يعيشون حسب المبادىء الحضاريّة الغربيّة ، فإنّهم مصابون بكلّ الأمراض الحضـاريّة الناتجة عن استهلاك لحم الخنزير .

وتعتبر هذه المحاضرة بالتأكيد من باب تحصيل الحاصل إذا مـا ألقيت مثلاً في المملكـة العربيّة السعوديّة أو في القـاهرة والبـاكستان أو في الجـزائر وتـونس أو في الجماهيـريّة العـربيّة الليبيّة أو في أيّة دولة أخرى يكون الإسلام الدين السائد فيها . فالسامع هناك يكون محقّاً في اعتراضه على أنّ ما قلته ليس جديداً ومتبعاً منذ آلاف السنين وساري المفعول دون أن يحيـد الناس عنه أبداً .

إنّه من المعروف أنّ لحم الخنـزير محـرم تحريمـاً باتـاً ، ليس عند اليهـود فحسب ، بل وبصورة خاصة عند المسلمين ، على أنّ هناك من يكرّر الادعاء أنّ هذا التحريم مجرّد وسيلة وقائيّة ذات طابع صحّي اتخذها علماء الدين ضدّ الـتريخينة وهي دودة صغـيرة ورفيعة تعيش في لحم الخنزير . ولكنّ الأمـر ليس كذلـك ألبتّة . وتـظهر الحقيقـة أوّل ما تـظهر في تجـربة ضخمة لم يخطّط لها أحد ، شارك فيها العديد من الزملاء الأطبّاء وحدّثوا عنها بما هو مـوثوق به .

فقد تزايد أثناء الحرب العالمية الثانية عدد الجنود الألمان المصابين بمرض يدعى « تقرّح المنـاطق الحارّة » ، وذلـك أثناء الحملة العسكـريّة الألمـانيّة عـلى شمال إفـريقيا بقيـادة اللواء « رومل » . ويظهر هذا المرض على هيئة دمامل في السيقان تجعل الجنديّ عاجزاً عن القتـال

وتقتضي تمريضهُ في المستشفيات العسكريّة لمدّة طويلة أو حتّى نقله إلى المناطق المعتدلة الطقس . وبعدما فشلت كلّ وسائل العلاج ، مثل العلاج بالأدوية وغيرها ، خطر لبعضهم أنّ نشوء الدمامل قد يكون سببه في غذاء الجيش ، ذلك لأنّ أهل تلك البلاد من العرب لا يعانون من هذا المرض إطلاقاً . وهكذا غيّرت تغذية الجيش وصارت مماثلة لتغذية المواطنين المسلمين الخالية من لحم الخنزير ، فكانت النتيجة أن قضي قضاء تاماً وفورياً على مرض الدمامل .

لقد كنت أعلم ، حتّى قبل الحرب ، أنّ لحم الخنزير مضرّ ، بل يكاد يكون ساماً ، وقد كنت أعتقد حينذاك أنّ هذا التأثير ينطبق فقط على الأطباق المختلفة المهيّأة بلحم الخنزير الطازج وليس على لحوم الخنزير المملّحة ولا المدخّنة والتي يصنع منها السجق . ومصدر هذا الخطإ هو أنّ المأكولات المهيّأة بلحم الخنزير المذبوح في توّه تسبّب عادة أمراضاً حادّة كالتهابات الزائدة الدوديّة والمرارة والمغص الصفراويّ والالتهابات القولونيّة الحادّة والتهابات المعدة والأمعاء المصحوبة بأعراض أمراض التيفوئيد كذا الإكزيما الحادّة والدمّل وخرّاج غدد العرق وغيرها .

وبالمقارنة لم أتبيّن حينذاك أعراض أمراض مماثلة يسبّبها أكل المنتوجات المحفوظة والمجفّفة المهيّأة من لحم الخنزير وشحمه كالسجق وما شابهه . بيد أنّ تجربة غير مقصودة هي الأخرى غيّرت رأيي تماماً ، تلك هي ظاهرة تحوّل عادات التغذية لدى الشعب الألماني خلال سني المجاعة التي عقبت الحرب والتي اقتضت الإصلاح المالي لسنة 1948 .

لقد كان الشعب الألماني جيّد الصحّة بصفة عامة أثناء سنيّ الحاجة في فترة الحرب وخاصة سنوات ما بعد الحرب والتي انتهت بالإصلاح المالي . فقليل من الألمان من كان يشبع . ولم يكن لحم الخنزير متوفّراً وغيره من اللحوم كان يوجد بكميّات ضئيلة . وكان الدهن يوزّع بقلّة وقلّ ما وجد السكّر ، أمّا ما يعمل من الحبوب كالخبز ومواد العجين الأخرى فقد كان الحصول عليه ممكناً وبكميّات كافية ، فضلاً عن البطاطا والجزر واللفت والبقول الطريّة .

ولم تكن أثناء تلك الفترة التهابات الزائدة الدودية ولا أمراض المرارة موجودة علميّاً ، اللهم إلا عند الذين كانوا يذبحون الخنازير خلسة في بيوتهم ، وكان ذلك نادراً جدّاً . كذلك اختفت أثناء تلك المدّة أمراض الروماتزم والاختلالات في فقرات العمود الفقري وما

شابهها اختفاءً كاد يكون كليّاً . وحدث الشيء نفسه بالنسبة لأمراض أخرى مثل انسداد أوعية القلب والتصلّب وارتفاع الضغط الدموي .

بيد أنّ الوضع تغيّر رأساً على عقب بعد سنة 1948 مباشرة ، حيث تمّ الإصلاح المالي فتوفّرت عندئذ لحوم الخنزير ولا سيّما شحمه ، ومن جديد ، انتشرت التهابات الزائدة الدوديّة وأمراض المرارة وحالات حادّة لتقيّح البشرة كالحصف والخراج وتكوّن الدمّل في غدد العرق . ونتج عن معالجة هذه الأمراض بالوسائل الكيميائيّة ، مثل عقاقير السلفا ، ظهور حزازات مزمنة للكمآت وأمراض جانبيّة مختلفة أخرى . وقد كان من المفزع حقّاً في ذلك الوقت ازدياد أمراض السرطان فقد أصيب العديد من الناس بأمراض المعدة في سنّ تتراوح بين الستّين والسبعين ، بعد ما كانوا يتمتّعون بصحّة جيّدة واتّضح أنّ سبب هذه الأمراض راجع إلى إصابة المَرِيء أو المعدة أو الأمعاء بداء السرطان .

وبما أن دراسة أطوار هذه الأمراض كانت مفيدة وهامة من الناحية البيولوجية ومحتوية أيضاً على ارتباطات سببيّة ، فقد استخلصت منها أدّلة هامة على أنّ سبب هذه الأمراض كلّها يرجع إلى تسمّم .

وقد سبق أن كتبت في هذا الموضوع في نشرتي الأولى حول الموادّ السامة بالنسبة للإنسان ، والتي ظهرت سنة 1952 في العدد الثاني عشر من « المجلّة الأسبوعيّة الطبيّة لمدينة ميونخ » .

واتضح بمرور السنين وبمزيد التجربة أن كثيراً من العلّات الأخرى مثل التهاب المفاصل وأمراضها غالباً ما يرجع إلى أكل لحم الخنزير . كما يزيد أكل هذا اللحم حدّة العديد من الأمراض الخاصة مثل كثرة إفرازات أعضاء التناسل عند النساء والتقيّحات الناسوريّة المزمنة ، بما فيها التقيّحات الناتجة عن العمليّات الجراحيّة على الأذن ، مثلاً بعد التهابات الأذن الوسطى ، والتقيّحات الناسوريّة في كسور سبّبتها إصابات في خلال معارك الحرب . إنّ أكل لحم الخنزير يحول دون الشفاء من هذه الأمراض التي لا تداوى إلاّ بالمعالجة البيولوجيّة وخاصة المعالجة المثليّة . وشرط نجاح العلاج هو أن يمتنع المريض عن أكل أيّ نوع من أنواع لحم الخنزير امتناعاً باتاً .

لقد شككت في صحّة هذه الاستنتاجات في بداية الأمر عندما قمت بالملاحظات

الأوّليّة وتساءلت باستمرار عن مدى صحّة هذه الملاحظات وهل هي ناتجة عن نظرة متحيّزة أو غيرها من الأخطاء .

لذلك قرّرت وضع مقاييس أكثر صرامة من المتبعة عاديّاً والقيام بتجارب تعليف على حيوانات اختبار . أحضرت لهذا الغرض ثلاثين من العلب الزجاجية الكبيرة التي أصبحت متوفّرة بعد الإصلاح المالي ، ووضعت فيها قطيعاً من الفئران البيض وقمت على مجموعات مختلفة منها بتجارب تعليف .

لقد نشرت النتائج في كتابي الصادر سنة 1955 . إنّ مجموعة الفئران التي علّفتها بلحم الخنزير أصبحت تميل كثيراً إلى أكل بعضها البعض . وبكبرها في السنّ ، أي بعد بضعة أشهر أو سنة تقريباً ، أصيب عدد كبير منها بالسرطان في أماكن مختلفة من الجسم ، كما أصيب بأمراض جلدية مختلفة . ولم تصب بالمقارنة مجموعة الفئران المعلّفة بالعلف العادي لا بالسرطان ولا بالأمراض الخطيرة أو المميتة إلاّ نادراً ، كذلك لم يكد يظهر عندها ميلان لافتراس بعضها بعضاً .

والجدير بالذكر أنّه صدرت تقارير لعدّة باحثين كثرت فيها الأدلة على التأثير السام للحم الخنزير على حيوانات أخرى . هكذا علمت أنّه لا يجوز بتاتاً تقديم لحم الخنزير للبكسر ، وهو ضرب من الكلاب ، وإلاّ أصيب بالجرب وبأمراض أكلان جلدية أخرى ، وربّما بأمراض داخليّة خطيرة أيضاً . وعلمت الشيء نفسه بالنسبة لحيوانات السيرك ولا سيّما الأسود والنمور والتي يمنع تعليفها بلحم الخنزير حتى لا تصير سمينة وثقيلة الحركة علاوة على إصابتها بالرعاف من جرّاء ارتفاع الضغط الدموي غالباً، والذي قد يؤدّي إلى هلاكها. وخبّرني شخص يربّي نوعاً من الأسماك النهريّة أنّه يمكن القضاء على أسماكه كلّها بتقديم لحم الخنزير المفروم إليها ، فيهلك جميعها خلال بضعة أيّام .

وتمكّنت من القيام بملاحظات مدهشة على المرضى الذين سرعان ما اكتظّت بهم عيادتي ابتداءً من سنة 1948 ، والذين يعانون الكثير من الأمراض الحادّة والمزمنة . وتمكّنت من تقويم هذه الملاحظات استناداً على علم السموم بالنسبة للإنسان والذي يرتكز بدوره على معاينات كثيرة .

وقد تبين أن لحم الخنزير يشكّل سمّاً لا يستهان به بالنسبة للإنسان ، ويؤدّي هذا السمّ إلى ردود فعل وقائيّة من الجسم تظهر على صورة أمراض مختلفة . وإذا قوّمنا من وجهة

نظر علم السموم النتائج الـواردة في النشرات الطبيّـة المتوفّـرة ، فإنّـه يتّضح أنّ العـديد من مكوّنات لحم الخنزير يسمّم الإنسان ويضرّ بصحّته ، ممّا يبرّر تسمية هذه المكوّنات بـالسموم الموجودة في لحم الخنزير . إنه بات من المعروف أن الدهن الذي يتناولـه الإنسان أو الحيـوان يخزن في الجسم على حالته الأصليّة . فإذا أُطعم كلب مثلاً بدهن الضأن ، وُجد هذا الدهن مخزوناً في جسمه ، كما تبيّنه التحاليـل الكيميائيّـة مثل تحـديد العـدد اليودي وغـيرها للدهن الموجود تحت جلده .

وفضلاً عن ذلك فقد تكثر نسبة الدهن في الدم الذي تتكوّن فيه جـزيئات ضخمـة ، يمكن تحديدها بالنابذة الفائقة السرعة حسب مدّة ترسبها . وتُعـدّ هذه الجـزيئات الضخمـة من جملة العوامل التي تسبّب التصلب الشرياني وارتفاع ضغط الدم وتعطيل الدورة الدمويّـة في النسيج الضامّ بصورة عامـة وفي مجموعـة من الغدد الهـامّة بصـورة خاصّـة ، وفي تضييق وتصلّب الشرايين التاجيّة في القلب .

وقد تكشّفت فيما بعـد المضرّة الكبيرة للطعـام الدسم عـلى النسيج الضـامّ . ويشرح الأستاذ « هَوْسْ » بإسهاب في كتاب له حـول تفاعـلات أوعية النسيـج الضام مضـار الأكل الـدسم إذا ما صـاحبته عـوامل سلبيّـة أخرى مثـل الإجهاد والمتـاعب ، إذ تتكوّن عنـدئـذ أمراض خطيرة قد تكون مميتة في بعض الحالات . والجـدير بـالذكـر أنّ شحم الخنزيـر أكثر أنواع الدهون خطورة . ويُرجع الأستاذ « فَنْدْ » بمـدينة فـرنكفورت معـظم أسباب التصلّب الشرياني ومرض السكّر واختلال الدورة الدمـويّة إلى الغـذاء الكثير الـزلال وخاصـة الزلال الذي يحتوي على موادّ مخاطيّة . ومن المعروف أنّ الموادّ المخـاطيّة مـوجودة بكثـرة في النسيج الضام للخنزير ، بيد أنّ الأستاذ « فَنْدْ » لم يذكر ذلك .

الموادّ المضرّة الموجودة في لحم الخنزير :

لقـد تساءلت عن الفـروق بين لحم الخنـزير واللحـوم الأخرى . وكـان من الصعب الحصول على دراسات في هذا الموضوع . فالموجودة لا تحتوي في معظمها الاّ عـلى حسابـات حراريّة . ورغم ذلك توصّلت إلى الاستنتاجات الآتية .

1 - إنّ لحم الخنزير دسم جدّاً . وحتى قطعه التي تبدو غير مدهنة ، فإنّها تحتوي على كمّيات كبـيرة من الشحم ، ذلك لأنّ لحم الخنـزير ، عـلى عكس اللحـوم الأخـرى كلحم الضـأن والبقر ، تشتمل خلاياه على قسم كبير من الـدهن . أمّا شحم الحيـوانات الأخـرى فيوجـد

معظمه خارج الخلايا في نسيجها الضامّ أو مجمّعاً على هيئة خلايا دهنيّة مستقلّة . هذا باستثناء لحم الأبقار المسنّة الذي يمكن وجود نسبة ضئيلة من الدهن في خلاياه . أمّا لحم الخنزير فنسبة الدهن في خلاياه مرتفعة جدّاً ، ويظهر هذا عند وضع شريحة من لحم الخنزير في مقلاة ساخنة فيخرج الدهن من اللحم فوراً ويقليه . وبما أن القيمة الحراريّة للدهن تساوي ضعف القيمة الحراريّة للكربوهيدراتات والزلال ، فإنّ الجسم يخزن الدهن لأسباب علميّة في النسيج الضامّ ، خاصّة عند وفرة الأكل .

ويولّد هذا عند آكلي لحوم الخنزير ظاهرة السمنة والبطانة التي تتفاقم من جرّاء الموادّ المضرّة في هذه اللحوم ، مثل الموادّ المخاطيّة ، فلا يمكن التغلب عليها ألّا بصعوبة وهناك شبه بين ظاهرة البطانة هذه والحالات الناتجة عن الغذاء الكثير الزلال والتي وصفها الأستاذ « فَنْدْ » .

2 ـ **الدهن يصاحبه الكولستيرول دائماً** : تعمل مادّة الكولستيرول على تكوين الجزيئات الضخمة في الدم وتتّحد معها . وتسبّب هذه الجزيئات الضخمة ارتفاع ضغط الدم والتصّلب الشرياني . كما تسبّب مع عوامل أخرى انسداد أوعية القلب وتعطيل مرور الدم إلى الشرايين التاجيّة والسطحيّة في القلب . ونخصّ من هذه العوامل مادّة النيكوتين الموجودة في التبغ . والجدير بالذكر أنّ مادّة الكولستيرول توجد حسب الأستاذ « رُفُو » في الخلايا المصابة بالسرطان .

3 ـ تسبّب مواد النسيج الضامّ التي تحتوي على كثير من الكبريت أضراراً كبيرة ، وهي مركّبات مخاطيّة للسكّر العداديّ كالسكّر الأميني وكبريتات الخندرويتين وأمين الهكسوز وأمين الغلوكوز وغيرها من الموادّ ذات الطابع المخاطي الخاصّ.

إنما يكون السجق المعدّ بلحم الخنزير ليّناً جدّاً بحيث يمكن دهن الخبز به لما في هذا اللحم من موادّ مخاطيّة . ومن المعروف أنّه لا يمكن إعداد سجق يشابهه بنوع آخر من اللحم . ذلك لأنّ الموادّ المذكورة تسبّب تضخّماً مخاطيّاً في النسيج الضامّ وتتّحد فيه مع الدهن الوارد للتخزين (ظاهرة « الكينَبْسْ » حسب « مَشْبِيفْ ») .

لهذا السبب يصاب المداومون على أكل لحم الخنزير دون سواهم بتضخّم النسيج الضامّ الذي يصير يمتصّ الماء كما يمتصّه الإسفنج ، فيتمدّد على هيئة ما يشبه المخدّات . كما وتكمن الخطورة في هذه الحال في ترسّب الموادّ المخاطيّة في الأوتار والأربطة والغضاريف

وغيرها ، مما يسبّب مرض الروماتزم وأمراض المفاصل والتهاباتها واختلال في فقرات العمود الفقري وأمراضاً أخرى . هذا لأنّ الموادّ التي يحتوي عليها النسيج الضامّ للإنسان (وكذا للضأن) موادّ صلبة تتميّع بتأثير أكل لحم الخنزير فتلين وتقلّ قدرتها على المقاومة .

وتجدر بنا هنا الإشارة بصورة خاصة إلى الأبحاث التي قام بها الأستاذ « بير » ، حيث حقن في تجارب حيوانات بالكبريت فجمّعت أجسامها كبريت الأنسجة وأفرزته فقلّت نسبة الكبريت في غضاريفها التي ازدادت بذلك متانة . والظاهر أنّ مفعول حمّامات الكبريت يرتكز على الأساس نفسه ، أي تجميع الجسم لكبريت الأنسجة وإفرازه . لقد تبين أنّ الغضروف ترتفع قدرته على المقاومة وتزداد متانته كلّما قلّت نسبة الكبريت فيه . أمّا لحم الخنزير ، فنسبة الكبريت فيه عالية جدّاً لما يحتوي عليه هذا اللحم من كميّات كبيرة وغير عاديّة من الموادّ المخاطيّة .

وتبرهن تجارب قياس العفونة على ارتفاع نسبة الكبريت في لحم الخنزير ، فأثناء عمليّات التعفّن والتخمّر يتحرّر الكبريت ويتصاعد على هيئة كبريتيد الهيدروجين (H2S) وهو غاز كريه الرائحة . وقد أظهرت تجارب ترك فيها كلّ من لحم الخنزير والبقر والضأن يتعفّن أنّ لحم الضأن يحتوي على أقل نسبة للكبريت . أما الأوعية التي ترك فيها لحم الخنزير ، فقد أصبح لزاماًإخراجها من غرفة التجربة لشدّة الرائحة الكريهة المتصاعدة منها مع أنّ هذه الأوعية أغلقت إغلاقاً محكماً . هذا ، وطرأ على لحم البقر شيء من الحموضة في بداية التجربة ، إلاّ أنّه لم تخرج منه الرائحة الكريهة التي خرجت من لحم الخنزير . أمّا لحم الضأن ، فلم يتعفّن طيلة ثلاثة أسابيع إلا قليلاً .

لقد قام الأستاذ «لِتْري»، وهو متخصّص في علم الأمراض ويعمل في مدينة «هيدلبرج»الألمانية، قام بتجارب على الحيوانات لبحث عمليّة تجدّد الخلايا من الخارج، استعمل فيهاأجزاء من أنسجة وأعضاء وغدد ميزها بنظائر مشعّة. وقد أثبتت هذه التجارب أنّ أقسام الأنسجة ترتحل في معظمها بعد أن يمتصّها الجسم إلى الأماكن التي تنتمي إليها بيولوجيّاً.

وهذا ما يمكنني تثبيته بدوري من خلال الكشوفات في عيادتي . فالمرضى الذين استهلكوا كثيراً من شحم ظهر الخنزير صارت لهم طيّات شحم في قفاهم . والذين واظبوا على أكل شحم بطن الخنزير ، فقد تكوّنت عندهم بطن مترهلة أمّا مستهلكو شحم فخذ

الخنزير ، فقد تشوّه شكل عجزهم وأصبح قبيحاً ، وخاصة عند النساء وهنّ مع ذلك لا يدركن أنّ سبب هذا التشوّه راجع إلى ما أكلنه من شحوم فخذ الخنزير .

وهناك عوامل خطيرة أخرى يحويها لحم الخنزير، يجدر بنا التنبيه إليها ، فيوجد فيه هورمون النموّ بكثرة وهو العامل الأساسي في تكوّن الالتهابات ونفخ الأنسجة . وقد يكون له أثر سيّء في حالات « الأكروميجاليا » أي تضخّم الذقن والأطراف ، كذا في البطانة وإزدياد النموّ ولا سيّما نموّ الأجزاء المصابة بالسرطان إذا ما سبق أن تعرّضت هذه الأجزاء لأضرار من جرّاء معالجتها بالأدوية الكيميائيّة مثلاً .

هكذا اتّضح أنّ المصابين بالسرطان بعد الإصلاح المالي مباشرة وهم في سنّ تتراوح بين الستّين والسبعين ، قد تعوّدوا يومياً أكل خبز بشحم خنزير مدخّن . وبيّنت التجارب التي قمت بها على الحيوانات أنّ هذا الشحم المدخّن للخنزير يسبّب فعلاً مرض السرطان فهذا الشحم لا يحتوي على مادّة الكولستيرول فحسب ، بل وعلى هورمون النموّ أيضاً الذي ينمّي خلايا السرطان وعلى مادّة « البنزبيرين » أيضاً ، الموجودة في الدخان وهي مادّة محدثة للسرطان .

ويحدث لحم الخنزير علاوة على ذلك داء الهرش الناتج عن مادّة « الهيستامين » الموجودة في هذ اللحم ، ممّا يسبّب التهابات الزائدة الدوديّة والأوردة وأمراض المرارة وكثرة الإفرازات عند النساء وتقيّح البشرة وأمراض جلديّة أخرى كالشرى والإكزيما والتهابات البشرة وما شابهها .

وقد عالجتُ مراراً بعد الإصلاح المالي حالات مزمنة لمرض الشرى ، فأمّا الأطفال المرضى فقد تمّ شفاؤهم بسرعة بالمعالجة المثليّة ، وأمّا المرضى الكبار في السنّ ، فقد تعرّضوا للنكس كلّما أكلوا لحم الخنزير وفعلاً ، فإنّ الشفاء لا يتمّ إلا عندما يمتنع المريض كليّة عن استهلاك لحم الخنزير بما في ذلك أنواع السجق كلّها وحتّى تلك التي تعدّ بغير لحم الخنزير مع إضافة شيء من شحمه إليها .

وأمراض الهرش التي تصحب استهلاك لحم الخنزير يسبّبها كما ذكرنا « الهيستامين » وكذلك مجموعة مركّبات « الإيميداسول » مثل « الإرغوثيونايين » وغيرها . وقد أثبتت التجارب أنّها تحدث الالتهابات .

كما أثبتت التجارب أنّ حقن « الهيستامين » يولّد قرحة في المعدة بجانب الهرش

والالتهابات وزيادة الحساسيّـة كضيق التنفّس وحمّى الدريس والتهـاب الأنف وأوعية وكـذا عدم اتساق نبضات القلب وحتّى إنسداد أوعيته . لذلـك يمنع المصـابون بـالسداد عن أكـل لحم الخنزير .

وهناك مواد مضرّة أخرى في لحم الخنزير تتمثّل في العوامل الخاصّة بتجمّـد دمه والتي لم يتمّ بعـد بحثها العلمي بصـورة كافيـة . ومن هذه العـوامل كـما يُحـدث الأورام (حسب نِيـبَرْ) ، وما يتغلغـل في الخلايـا (حسب أندرلاين) . ومـا يحتوي عـلى جراثيم سحـاريّـة متعدّدة الأشكال (حسب بْرِيمَرْ) ، وما يكوّن تجمّعات ضخمة من الكريّات الحمر (حسب شَلْرْ) .

ولم تتّضح بعد العلاقة التي تربط هذه المواد بعضها ببعض ولا الدور الذي تلعبه ، إما كمـولّد لمرض السرطان أو كمؤشر يصـاحب هـذا المـرض ، وذلـك حسب أبحـاث العـالم السوفييتي « شْبِيرَنْسْكِي » .

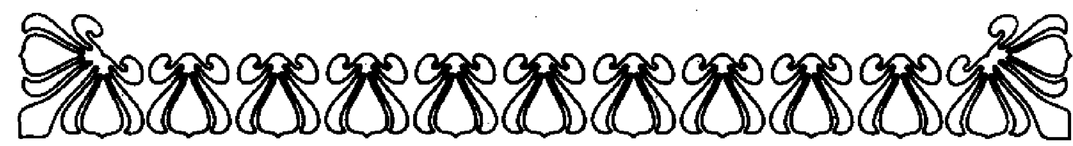
ومهما يكن من أمر ، فإن دم الخنزير تكثر فيه التجمّعات الجسيميّة المولّدة للجراثيم ، وهي حسب النظريّات الحـديثة « كنـدريوسـومات » ، أي نـوع من الجسيمات المـوجودة في الخلايا ، مرتحلة من الخلايا المصابة أو جسيمات بدأت تموت وتتحلّل .

ومن العوامل السامّة جـداً في لحم الخنزيـر فيروس محـدث للنزلـة الوافـدة . وحسب الأستـاذ « شوب » من معهـد الأبحاث الفـيروسيّة بمـدينة لنـدن يقضي هذا الفـيروس فصل الصيف في رئة الخنزير ويوجد عملياً في كل أنواع السجق المهيّأة بلحم الخنزير. فمن يأكل لحم الخنزير أو السجق المحتوي على شيء من رئة الخنزير يُدخل فيروس النزلة الوافدة في جسمه .

لقد درس الأستاذ « لِتْري » سلوك هذا الفيروس ، فوجد أنّه ينتقل في جسم الإنسان إلى وسط مشابه للذي كان يعيش فيه في جسم الخنزير، فيحلّ بالنسيج الضام للرئة ثمّ يمكث فيه ساكنـاً . فإذا كـانت أعقاب الشتـاء وضعف الجسم من البرد وقلّة الفيتـامينات استغـلّ الفيروس هذه الفرصة للتكاثر فينتشر عندئذ وباء النزلة الوافدة . إنّ أوبئة هذه النزلة ليست ناتجة عن عدوى عارضة بقدر ما هي نتيجة التغلغل المسبّق للفيروس المـذكور في الجسم عن طريق الأكل اليومي للحم الخنزير بأنواعه المختلفة .



التربية الإسلامية صورة الحاضر وآفاق المستقبل (*)



الأستاذ : عمارة بيت العافية
كلية الدعوة الإسلامية ـ الجماهيرية العظمى



بسم الله الرحمن الرحيم

ليس ادعاء تعوزه الأدلة ، لكنه اليقين الذي تؤيده البراهين وتدل عليه العلامات ، ذلك هو قولنا : إن التربية الإسلامية قدمت نظرياً وعملياً حلولاً ناجعة لمسائل واجهت وتواجه المشتغلين في حقل التربية قديماً وحديثاً .

فالقرآن الكريم المصدر الأول الذي يأخذ منه وعنه المسلمون غني زاخر بالآيات التي فيها الإشارة إلى التربية بكل الوضوح . واتجهت تلك الآيات المربية إلى الجميع كباراً وصغاراً ، فالتربية في المفهوم الإسلامي ليست فقط ما يوجه إلى الصغار لكنها دروس للجميع .

(*) بحث شارك به كاتبه في ندوة التربية الإسلامية والمجتمع المعاصر التي أقامتها اللجنة الثقافية القومية ـ وزارة الشؤون الثقافية الجمهورية التونسية ـ القيروان من 21 إلى 22 — 10 — 1988 م .

﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إنَّ الله كان سميعاً بصيراً﴾[1].

﴿وإذا حُييتم بتحية فحيوا بأحسنَ منها أو ردوها إنَّ الله كان على كل شيء حسيباً﴾[2].

تلك أمثلة قليلة جداً مما يزخر به القرآن الكريم من آيات التربية المتنوعة بين تحضيض على القدوة الحسنة . وإرشادٍ إلى ضرورة انتهاج مسلك التعقل والرفق واللين وتربيةٍ بالمَثَلِ والقصة وبالممارسة التدريجية وتربيةٍ بالتشجيع والإثابةِ أو التلويح بالعقوبة أو إيقاعِها .

وكانت السنة النبوية الشريفة شرحاً وتوضيحاً ودعماً وتبييناً للقرآن الكريم . « وإذا كان من الواجب علينا شرعاً الاقتداءُ بسنةِ رسول الله ﷺ في تشريعاتنا ومعاملاتنا وعلاقاتنا وفي كل شأن من شؤون حياتنا قدر الاستطاعة ، فإن اقتداءنا بالسنةِ في تربية ناشئتِنا منذ الصغر أوكدُ وأوجبُ لكونها غنيةً بالأسسِ والتضميناتِ التربويةِ الايجابية وزاخرةً بالتوجيهات والارشاداتِ البناءة »[3] .

إن النبي ﷺ بُعث منذراً ومبشراً فهو بذلك قائم بدور المربي : **﴿ يأيها النبي إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً ﴾**[4].

وكانت حياته دروساً حية لصحابته ولمعتنقي هذا الدين على مر الأزمان ، فأُخذت من سيرته العطرةِ دروبُ الصلاحِ ، وكان شخصُه قدوةً للمسلم في تكاملِ الجَوانبِ الروحيةِ والعقلية والاجتماعية والجَسدية وفي تكوينِ الشخصيةِ الانسانية وَفْقَ معيارِ الاعتدال فلا إفراط في جانبٍ دون غيره ولا تفريط في جانب لحساب آخر .

هكذا هي التربية الإسلامية إيمان واعتدال وخلق نبيل وعلم وعمل ، تربيةٌ متواصلةٌ للفرد المسلم تمده بعناصر التوافق في الحياة وتستشرف به إلى مواضع القوة فتبوئه إياها .

وحرصاً على الدراسة الموضعية الموضوعية ويقيناً من أن ما يهمُّ المربين أكثرَ هو نوع

---

(1) سوءة النساء : آية 58 .

(2) سورة النساء : آية 86 .

(3) عبد الحميد الصيد الزنتاني ، أسس التربية الإسلامية ، ص : 9 .

(4) سورة الأحزاب : آية 46,45 .

وأثر التربية التي تُقدم للنَاشئة. لذلك فإن الحديث سوف يكون فيه تركيز أكبر حول الواقع التربوي المعاش والذي تؤثر برامجُه المقصودة وغير المقصودة في الناشئة.

فلقد اهتمت التربية الإسلامية بالإنسان قبل مولده ، منذ بداية الاختيار الزوجي وتتبعته بالاهتمام في مهدِه وصباهُ ورشدِه ، وأرشدت المربين إلى مسؤولياتهم التربوية : الإيمانيةِ والخُلقيةِ والجسمية والنفسية والاجتماعية والعقلية . بدرجات سبقت بها التربيةُ الإسلامية كثيراً مما جَدَّ في التربيةِ الحديثة والمعاصرة من آراءَ ونظرياتٍ .

فقد سجلت التربية الإسلامية سبقاً كبيراً في دعوتها وتطبيقها لحريةِ التعليم ، فالتحق المتعلمون بالكتاتيب والجوامع أو القصور والمكتبات أو بيوت العلماء أو البادية أو المنتديات ، دون شروط ودون تحديد لمدةٍ زمنيةٍ فلهم أن يجلِسوا في أيةِ حلقةٍ يختارونها وفي العلم الذي يريدون .

كما سبقت التربيةُ الإسلامية في حرصها وعنايتها بتأديب المتعلم وتهذيبِ أخلاقه ، وسبقت إلى إقرار اعتماد المتعلم على نفسه ومراعاتها للفروق الفردية بين المتعلمين وملاحظة ميول واستعدادات المتعلمين الفطرية واختبارِ ذكائهم ومخاطبتهم على قدرِ عقولهم وحسنِ معاملتهم والرفقِ بهم وتشجيع الرحلاتِ العلمية والاهتمامِ بالخطابة والمناظرة .

كما سبقت التربية الإسلامية إلى معرفةِ وتطبيق وظيفةِ المعيد[5] التي نعرفها الآن في الكليات الجامعية ، وسبقت أيضاً إلى التطبيق الفعلي للجامعات الشعبية حيث كانت أبواب دورِ العلم مفتوحةً لكلِ راغبٍ في التعلم[6].

كل هذا كان في الجانب التعليمي الذي يعد جزئيةً من التربية بمفهومها الإسلامي الواسع . فالتربية الإسلامية ليست مسؤوليةَ المؤسسة التعليمية وحدها ولا هي مسؤوليةَ البيتِ وحدِه ، ولكن كل مؤسسات المجتمع مسؤولة عن تربية الفرد . فهو حيثما سار يجب أن يصادف تطبيقاً سليماً يأخذ بيده نحو الأحسنِ دائماً . أي أن المجتمع بكامله يتحمل مسؤولية تربية أبنائِه ، أما ما يُقدَّم في المدرسة فهو جزء يسير من الجهد التربوي الذي يجب أن يتجه مستهدفاً إمداد المتعلم بالمعلومات اللازمة لتيسير تفاعله المثمر مع المجتمع من حوله .

---

(5) انظر في ذلك مثلاً : صفي الدين الخزرجي ، سير الأولياء ص : 53 .

(6) أنظر في ذلك : الأبراشي ، التربية الإسلامية وفلاسفتها ، ص 3, 4 .

وقد صارت الحاجة ماسة إلى دراسة الوضعية التربوية الـراهنة فـالسلوك غير السـوي صار معلماً بارزاً تدركه الملاحظة العـابرة ، وصـار جنوح الأحـداث[7] حقيقةً أجـبرت على الدراسة العلمية لها وفرضت نفسها بكل مرارتها .

إن الخـطل يلحق شخصية الفـرد في المجتمعـات الإسـلاميـة إلا مـا نـدر - أي أن شخصيةَ أغلب أفرادِ هذه المجتمعات ليست سويةً ، ولسنـا في حاجـة إلى إيرادِ الأمثلةِ عن الإيمـان المهزوز أو الـدنايـا والخبائث والمعـاصي أو العجز والتقـاعس والهـوان أو الاستعـلاء والتكبر أو التقليد الأعمى أو انتفـاء الرحمـة والشفقة والعـطف والتوادد أو عقـوق الوالـدين وقطع الرحم أو خـذلان الجماعةِ وعدم المحـافظة عـلى كيانها وعقيـدتها ومشـاعرهـا أو الخَور وتذبذب الطموح أو كره العمل والانتاج واهدار الوقت أو العجز عن ضبط النفس والتحكم فيهـا أو التفريط في العلم أو التفـريط في الصحة النفسيـة أو انتفاء الـرغبة اجمـالاً - في فعل الخير .

سيقول قائل : إن ذلك هو دين البعض ولا يسري على الجميـع وهذا صحيـح لكن الصورة العامة للمجتمع المسلم يجب أن تكون نقيةً سليمة ليس فيها خللٌ وإلا فإن المعركـةَ نُقلت إلى داخـل ديار المسلمين ولا يجب أن نَـركَن ونكتفي بمشـاهـدة جمـوع المصلين وقـد ازدادت نسب الشباب بينهم ، فنحن نريد مجتمعاً كله على تلك الشاكلة .

لقد جدت في عصرنا أمور كثيرة لها فعلها المؤثـر مباشرة في التربية الإسلامية ، ولكن ليس التواصل الذي يسرته وسائط المواصلات والاتصال بأنواعهـا المختلفة ، شـراً كله بل بإمكاننا من خلاله أن ننتقي ونختار ما يناسبنا وأن نطور أساليبنا التربويةَ بكيفيةٍ لا تفقد فيها اصـالتهّا ولا تكـون غائبـةً عن روح العصر ، ولكن كل ذلـك التطويـر والانتقاء لم يكن في الواقع إلا في الجانب النظري أما الجَانب العلمي فـتزدحم فيه السلبيـات بالايجـابياتِ وتَنِـدُّ بعض أمورِه عن السيطرة والتحكم . لذا صارت دراسة تلك المزدحمـات ضرورية للوقـوف على تأثيرها وإمكانيات توجيهها .

إن المجتمعات الإسلامية وقد أفاقت من صدمـة الاستعمار للمت أطـرافها في محـاولة لتدارك أوضاعها وكان من بين ما أولته عنايـةً واهتمامـاً برامـجُ التعليمِ الذي حَـظِي بجهودٍ كبيـرةٍ واستعارت تلك المجتمعـات التعليمَ الحـديثَ وطبقت منـه الممكن حسب الـظروف

(7) عقد بخصوص جنوح الأحداث مؤتمر علمي على المستوى العربي في الجماهيرية ما بين شهري 1988/10/9 م .

المحلية وتنبهت إلى تراثها الإسلامي فادرجت التربيةَ الإسلامية مقرراً بين المقررات التي يزدحم بها العامُ الدراسي وتناست بعض المجتمعات ذلك واسقطته من حسابها.

وصارت التربية الإسلامية مجردَ مادةٍ دراسية تقدم للناشئة من خلال الصف الدراسي ، وصار الاطمئنانُ إلى أن المتعلم إنْ أتقن المادةَ الدراسية معناه إنه يطبق التطبيقَ المناظر لذلك ، وهو عينُ الخطأ وما لا يمكن إقراره تجربة وعقلاً .

إذ أن التربية لا تغني عنها مجردُ الدروسِ النظرية بل هي شيء يتعدى ذلك . كما أن التربيةَ الإسلامية وفق تلك المقررات لم تتم مراعاةُ استفادتها من المقررات الدراسية الأخرى ، كما لم تُوفّق المؤسسات التعليمية في تهيئة الظروف المناسبة للقيام بالتطبيقات العلميةِ التي تساعد على نقل التربية الإسلامية إلى واقع الممارسة الفعلية من جانب المتعلمين . إضافةً إلى أن القدوة الحسنة ومدى التحصنِ بها غير وارد في برامج إعداد المعلمين مما يوقع في الشك في مدى قدرة هذا المعلم على تقديم النموذج الإسلامي الجيد الذي يقتدي به الناشئةُ ويسلكون مسلكَه .

وفيما إذا تقدمت بالمتعلم مراحل التعليم صارت التربية الإسلامية مجرد مادة تزاحمها المواد الأخرى ، ومع شدة الحاجة إليها لا تجد من العناية اللازمة ما ينقلها إلى نفوس المتعلمين الذين هم في سن المراهقة وما يصاحبها من تغيرات جسمية وعقلية ونفسية تطرأ عليهم وتفرض واقعاً آخرَ يحتاج إلى تربية فاعلة للتعامل معه والتأكيد على سير المتعلمين في الطريق الصحيح .

وعلى مقاعد الدراسة الجامعية تصبح التربية الإسلامية أبعدَ ما تكون عن المتعلم إن لم يشملهُ التخصصُ فيها ويدرس المتعلم علوماً لا يربط القائمون عليها بينها وبين التربية الإسلامية ولا يشيرون إلى الاستفادة المتبادلة بين المواد ، وبذلك تغيب التربية الإسلامية ولا يصبح لها نصيب في حياة المتعلم إلا في إطار غير إطار مقاعد الدراسة .

كما أن المؤسف جداً أن كثيرين من أساتذة الجامعات ممن كان يؤمل أن يعودوا إلى أوطانهم وقد تفتقت عيونهم على مناهج البحث وعلى خبرات الشعوب الأخرى ، يعودون مع مروق عن الدين وعن المجتمع ، فلا تعدم أن تسمع أن أحدهم فكر كثيراً في صوم هذا العام ، وأن تعرف أن جلّهم لا يصلي بل ويجادل في مسائلَ مبتوتٍ فيها بنصوص قرآنية ، هذا شيء مما يحملونه والأمَرُّ والأدهى ما يتشرّبُهُ المتعلمون منهم من عدمِ تورُّع عن المدافعة والمروق والتغرير بالشباب والاستهانة بالشعائر الدينية .

فإذا عرفنا أن دور المؤسسة التعليمية يتضاءل ، وهو في أحسن حالاته أقلُ مما يجب أن يكون عليه ركنًا في تقدير صلاحِ الناشئةِ إلى أُسرٍ يُفترض أن تكون إسلاميةً قولاً وعملاً يشع منها نور الهداية ويقتبس منها الصغير اليقينَ عن قرب فيسري في عروقه سريان الغذاء الذي تكرسه له أسرته (فالبيتُ هو العامل الوحيد للحضانة والتربية المقصودة في المراحل الأولى ولا تستطيع أي مؤسسة عامة أن تسُدّ مسد المنزل في هذه الشؤون)[8] .

والأم أحد المعالم الكبرى للبيت (وقد حرص الإسلام على الأم لما خصها الله به وفطرها عليه من الإمكانات للتأثير على طفلها وأن هذه الامكانات استعداد فطري للخير تحتاج إلى حسن تربيةٍ وتمام إعداد فإذا ما تم لها ذلك غرست في طفلها ثماراً صالحة نافعة وإذا لم يتم لها عامل التربية والإعداد بدأ تأثيرها الفاسد الضار بالطفل والمجتمع)[9] .

وعلى ذلك فالمؤمل من الأم كما هو من الأب كبير جداً لكنّ الأملَ يخبو عندما نعرف واقعاً أسرياً ضحلاً حيث لم تفلح المجتمعات الإسلامية بعدُ في اجتياز إحدى أكبر عتبات التخلف وهي (الأمية) وأغلب الذين اجتازوها من الآباء والأمهات متسمرون في أمكنتهم بجهل ثقافي غامر يزحمه انشغال بالحياة . ولا يرجع كل ذلك إلى تقصير من جانبهم فحسب بل تدخل في صنعه عوامل متعددة ، لكنّ المهم أن ذلك الواقعَ يؤثر تأثيراً سلبياً بالغاً على تربية الطفل الذي تُرى ميادينُ لعبة شوارعَ الأحياء الفقيرة وما تجره من اعتلال صحي ونفسي واخلاقي ، ولا يخالجك شك في انطباق قول شوقي على ذلك الواقع المزري :

ليس اليتيم من انتهى أبواه من	هم الحياة وخلفاه ذليلاً
إن اليتيم هو الذي تلقى له	أماً تخلت أو أباً مشغولاً

إن الأدوار البالغة الأهمية للأسرة يجب عدم التفريط فيها وأي تهاون في القيام بها يعرض المجتمع عموماً لفساد شامل . فالأسرة المسلمة تتحمل واجب التربية الخلقية وفي هذا الجانب نلحظ التقصير البين حيث تكثر في الناشئة ظواهر الانحلال بشكل عام وأجلى صورِه الكذبُ والسرقة والسباب والشتائم .

كما تتحمل الأسرة المسلمة واجب التربية الجسمية والأمر في حقيقته يتعدى مجرد

(8) علي عبد الواحد وافي: الأسرة والمجتمع ص 22.

(9) محمد السيد الزعبلاوي : الأمومة في القرآن الكريم والسنّة النبوية ص 18 .

تقـديم الغذاء . وتتحمـل الأسرة المسلمة واجب الـتربية العقليـة وواقع الحـال يخبرنـا عن تسرب كبير وفشل أكبر في مسيرة النـاشئة التعليميـة . كما يخـبرنا عن أن هـذه الأسر تغذي عقول أطفالها بالخرافة .

والأسرة المسلمـة عليها مسؤوليـة تربـوية روحيـة وهنا نلحظ تقصيـراً حيث لا يؤدي كثيرون من الآباء والأمهات (العبادات) التي هي المظهر المعلن لـلإيمان ، وكثـيرون ممن يؤدونها لا يحرصون على أن يؤديها أبناؤهم فكيف بالذين لا يقيمونها ؟

إن عدم الالتزام الـديني الذي يَسم تصرفـات كثير من الأسر المسلمـة يعرّفنـا أن نتاج تلك الأسر لن يكـون مسلماً إلا أسـماً إلا إذا تـدخلت عـوامـل أخـرى من بينهـا الـوسـائط الاعلامية المختلفة والتي تعد الاذاعةُ ألصقهَا بحياة المجتمع وأكثرهَا تأثيراً فيه .

وواقع الأمر يخبرنا أن الإذاعات بالمجتمعـات الإسلاميـة لا تلتزم بالإسـلام وإذا أردنا كشف مساءلة لمعرفة ذلك :

- فأين المجادلة بالتي هي أحسن ؟
- وأين الالتزام بقانون الاعلام الإسلامي الذي يدعو إلى الرفق واللين ؟
- وأين الأمانة في نقل الخبر الصادق والبعد عن الظن والتخمين ؟
- وأين القيام على العدالة والحق والفضيلة ؟
- وأين البعد عن النفاق ؟
- وأين التبين وعدم إصابة أقوام بجهالة ؟
- وأين الأدب في الإبلاغ ؟

مع إن تلك الفضائل هي من واجبات الإعلام الإسلامي لكن الإعـلام الموجـودَ حاد عنها وابتعد عن الاسترشاد بهُدى الإسلام .

إن مجمل ما تبثه تلك الإذاعات لا يخدم ترسيـخ الدين في النفـوس وإن جاءت بعض الدروس الدينية في ثناياه فلا يلبث البرنامج اليومي أن يطغى عليها بالأغنية الماجنة والعمـل الهابط محتوى ومستوى. وإذا مثلنا لذلك وجدنا المثل واضحاً في تمثيليات تستهين بالقيم الدينية الإسلامية وتحارب الإسلام بدعوى التقدمية فقصـور الخلوةَ الماجنـة تحرراً واللبـاسَ المتهتك ذوقاً .

ناهيك عن الإساءة البالغة عبر البرامج المختلفة للإسلام والمسلمين مما تستغرب أن يجاز في إذاعة دولة تصنف على إنها إسلامية .

وفيما إذا تحرينا السبب فسنجده يكمن في أن هذه الإذاعات تعاني فقراً يطال القائمين عليها حيث يخلو هؤلاء في الأغلب الأعم إلاّ مِنْ ثقة السلطة الحاكمة ، أما الالتزام الديني فليس عندهم منه إلا ما ندر ولذلك فلن يكون مستغرباً أن تسمع وترى ما لا يروقك مسلماً وما لا يخدم عقيدتك.

كما تتعرض البرامج الإذاعية لدس مقصود من خلال دوائرَ بعضُها موجود داخل الأمة الإسلامية وبعضها له في داخل الجسم أصابع يحركها ، وكلها - وإن اختلفت برامجها - غايتها واحدة وهي تمزيق جسم الأمة وشلُّ فاعليةِ أبنائها .

وعلينا - نحن المسلمين - أن نوقن جيداً أن جهود طوني ودنيس لن تربي لنا أجيالاً مسلمة حيث يقوم أمثال هؤلاء بأكثر مستلزمات الأعمال الإذاعية في الوطن العربي والعالم الإسلامي وذلك مدخل يسهل لهم الولوج من خلاله وهو ما استفادوا منه فعلاً في تمرير كثير من الأفكار المسمومة عبر المجتمعات الإسلامية.

وهنا يحق للمتسائل أن يسأل عن دور العلماء . . . وأين هم من هذا الواقع ؟ وهم في الحقيقة كثرة ولكنَّ فاعليتَهم محصورة فقد روضتهم السلطات الحاكمة وحجمت أدوارهم واستكان أكثرهم واستمرأ العيش الوادع فسكت عن كثير مما يجب التحدث فيه ومال أغلبهم إلى مدارسة ما لا يثير حساسية سياسية أو اجتماعية وصار دورهُم أقلَّ مما تتوقعه الجُموع الشعبية منهم فهانوا حتى على أنفسهم ولم يكونوا على رأي القاضي علي بنِ عبدِ العزيزِ الجُرجاني في قوله[10] :

ولم اقضِ حق العلم إن كنت كلما	بدا طمع صيرته لي سلما
ولم ابتذل في خدمة العلم مهجتي	لأخدم من لاقيتُ إلا لأخدما
أأغرسه عزا وأجنيه ذلة	إذن فاتباع الجهل قد كان أحزما
فإن قلت جد العلم كاب فإنما	كبا حين لم يحموا حماه وأسلما
ولو أن أهل العلم صانوه صانهم	ولو عظموه في النفوس لعظما
ولكن أهانوه فهان وَدنَّسوا	محياهُ بالاطماع حتى تجهما

(10) ابن عبد الملك : الذيل والتكملة ، جـ : 8 ، ص : 239 .

هـذا في جانب المـوادعة والاستكانة ، وفي جـانب آخر أدهى وأمـر نجد كـثرة من العلماء لا يتورعون عن اختلاف مسلكهم عن معتقدهم ، وتظهر فيه بنات أسـاتذة عقيـدة وشريعـة متبرجـات بل متهتكـات بـل وليس من النـادر أن تسمـع عن أحـدهم أنـه يـرتـاد الحانات .

لن نستطرد في تتبع ماله تأثير في البناء التربوي فحسبنا مـا تحت أيدينـا والذي بمقـدور مجتمعاتنا تعديله بل تغييره . أما الأمـور الخارجيـة ذاتُ الأثر الفـاعل في الحيـاةِ العامـة وفي صياغة القالب التربوي فإن علينا التعامـلَ معها ـ شئنـا أم أبينا ـ وبقـدر التحصينِ الـذي تتمتع به شخصيتُنا الإسلاميةُ تكون مقدرتنا على تجاوز مخططات الأعداء .

ثم إن الأعـداء لا نتوقـع منهم غير الحـرب علينا سـراً أو علناً وبـالكلمة وبـالدعـايـة المغرضة وبالدس والمكر والخديعـة لكن يحفزنـا موقفهم إلى الـرد وإلى معرفـة مواقـع الطعن وتداركها ، (ذلك أن التاريـخ الإسلامي الـطويل يشـير بوضـوح إلى أن الإسلام كـنظام وكقوة لم ينمه مجرد تقبل المؤمنين له بقدر ما نماه ما أحاط به من خطر)[11] .

....

يتبين مما سبق الواقع الذي أن اخترنا الألفاظ في وصفـه نقول : إنـه غير مـرض لأن العـواملَ الفـاعلة تجدف ضـد تربيـة النشيء تربيـةً إسلاميـة . وليس خـافيـاً عن أحـد أن المستقبل صورة تـأخذ عن الحـاضر وأن بناةَ المستقبـل هم الأجيالُ النـاشئة الآن . وعنـدما نتثبت من الواقع يمكن وضع تصور للمستقبل.

وحتى لو كان ذلك القصور غيرَ صائبٍ كله لكنه لا يعدم الصوابَ في أكثرِ جوانبِه .

إن الواقعَ المعيش فيه غلبـةٌ بينةٌ للرذيلة . . . إنها معـركة غـير متكافئـة لذلـك صار صـوت الفضيلة أضعفَ في معتركِ الحيـاةِ ، وبناء عليـه فلن تكون النتيجـةُ مرضيـةً . . . وليس ذلك تشاؤماً لكنها المقدماتُ تسوق إلى النتائج

إننا نريد مستقبلاً تتصف حيـاتنا فيـه بكونها : (إسـلاميةً معـاصرة) لكن ذلك لا يتيحه لنا الحاضر المتخبط بين أقصى درجات الانسياق وراء مـدنية الغـرب بما فيهـا من عوار وأقصى درجات التزمت والجمود مع درجـات بين هـذا وذاك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء وقلةٍ نقيةٍ تضيع جهودها في غبار المسير المضطرب .

أخيراً فإن التعميم ليس صائباً دائماً وليس هو بالضبط رأيي ولكنَّ الواقعَ ليس مرضياً

(11) عبد الغني عبود : التربية الإسلامية في القرن الخامس عشر الهجري ص : 188 .

والمستقبلَ مشكوكٌ فيه . وما علينا لتعديل ذلك إلا أن نغير ما بأنفسنا كمجتمعات بأكملها وأن نتحمل مسؤولياتنا التربويةَ الإسلامية فلا نوكلها إلى مؤسسةٍ بعينها ونقف كالمتفرجين ولكن علينا أن نعمل عبر كل أجهزة مجتمعاتنا من أجل غد يغمره الإيمان .

﴿ إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴾[12] . .

ذلك لأن التربية الإسلامية في تحديها المعاصر لا تحتاج إلى وضع إجابات عن أسئلة لكنها تحتاج إلى مطبقين للإسلام حريصين عليه ، إنها تحتاج إلى تطبيقٍ للقصور الإسلامي للتربية في الواقع العملي .

مصـــادر ومراجـــع

(1) القرآن الكريم .
(2) ابن عبد الملك ، الذيل والتكملة . تقديم وتحقيق وتعليق : محمد بن شريفة ، الأكاديمية المغربية . الرباط .
(3) صفي الدين الانصاري الخزرجي ، سير الأولياء . تحقيق مأمون محمود ياسين وعفت وصال حمزة . ط ـ 1 دار العالم ، بيروت .
(4) عبد الحميد الصيد الزنتاني ، أسس التربية الإسلامية في السنة النبوية الدار العربية للكتاب . ليبيا ـ تونس 1984 م .
(5) عبد الغني عبود التربية الإسلامية في القرن الخامس عشر الهجري . دار الفكر العربي .ط1982,1م .
(6) عز الدين بليق ، موازين الأعلام في القرآن الكريم دار الفتح للطباعة والنشر .بيروت ،ط1983,1م .
(7) عفيف عبد الفتاح طبارة ، روح الدين الإسلامي دار العلم للملايين بيروت . ط 1972,9 م .
(8) علي عبد الواحد وافي، الأسرة والمجتمع ، دار نهضة مصر للطبع.
(9) محمد السيد الزعبلاوي ، الأمومة في القرآن الكريم والسنّة النبوية ، مؤسسة الرسالة ، ط 2 ـ 1982 م .
(10) محمد عطية الأبراشي التربية الإسلامية وفلاسفتها عيسى البابي الحلبي ، ط/1969,2 .

(12) سورة الرعد : آية 11 .



ابن تومرت

علاقته بالغزالي وموقف ابن تيمية منه



الدكتور: عبد اللطيف عبادة
جامعة قسنطينة - الجزائر



مقدمة:

كان زعيم الموحدين الروحي والسياسي محمد بن تومرت مهدي الموحدين [ت 524هـ] رجلاً عظيماً حقاً. وكل رجل عظيم له أنصار يوالونه وخصوم يحادونه. وتأبى بعض الروايات التاريخية إلا أن تربط بينه وبين حجة الإسلام الغزالي بعلاقات حميمة. ولا يتعذر على الباحث المتفحص أن يهتدي إلى القواسم المشتركة الموجودة بينهما، منها: تأثرهما بإمام الحرمين أبي المعالي الجويني ونقمتهما على الدولة المرابطية في أواخر أيامها، وثورتهما على جمود الفقهاء. كما أنه لا يتعذّر عليه أن يهتدي إلى المسائل التي تفرق بين مهدي الموحدين وبين شيخ الإسلام ابن تيمية وأهمها انتماؤه إلى الاعتزال والتشيع واختراعه لبعض البدع والضلالات التي تزعج الفكر السلفي وتقضُّ مضاجع أقطابه، ولكن رضى هؤلاء وسخط أولئك لا يزيد ولا ينقص من قيمة ابن تومرت شيئاً. فسيبقى المهدي منظر وزعيم ثورة هائلة استطاعت أن توحد شمل أبناء المغرب الإسلامي وتشهر سيف الجهاد في وجوه الأمم المسيحية التي تتربص بالعالم الإسلامي الدوائر، فتقض مضجعهم وتقلق قادتهم فيكبون على دراسة الحركة الموحدية وعلى ترجمة

بعض رسائل ابن تومرت ليقفوا على سر قوته قصد محاربته بالفكر والسيف. ولا عجب مطلقاً أن يشبهه مارك الطليطلي بالغزالي الفيلسوف الواسع المعرفة[1].

ولم يكن مارك الطليطلي هو الوحيد الذي أعلى من قيمة الرجل ودفعه إلى مصاف المفكرين أمثال الغزالي. فإن السبكي قد جعله من فقهاء الشافعية وترجم له وقال فيه: « كان أشعرياً صحيح العقيدة أميراً عادلاً داعياً إلى طريق الحق»[2].

وابن تيمية ذاته وإن كان من خصومه الألداء يقول عنه: «وتعلم طرفاً من العلم، وكان فيه طرف من الزهد والعبادة»[3].

اعتنى ابن تومرت إلى جانب دعوته إلى الثورة الدينية والسياسية على الملثمين بتأليف الرسائل في الأصول والفقه والسياسة. واستحق بذلك أن يكون زعيماً روحياً وسياسياً لحركة الموحدين. وأشهر ما خلف لنا من الرسائل الذائعة الصيت التي لقيت إعجاب العلماء أو معارضتهم عقيدته ومرشدته ورسالته في الامامة إلى جانب كتاب الجهاد التي تكون إلى جانب رسائل أخرى كتاب «أعز ما يطلب».

من هو ابن تومرت؟ [524هـ 1129م]

يقول الدكتور يحيى هويدي: «اختلف المؤرخون في تحديد السنة التي ولد فيها محمد بن عبد الله بن تومرت الملقب بمهدي الموحدين، وهو الرجل الذي أسس دولة الموحدين التي قامت على أنقاض دولة المرابطين. فالبعض (ابن الأثير في الكامل) يجعلها سنة 469هـ أو سنة 473هـ والبعض الآخر (القفطي في اخبار العلماء بأخبار الحكماء، وحاجي خليفة في كشف الظنون) يجعلها سنة 493. وآثر البعض الآخر (عبد الواحد المراكشي في المعجب في تلخيص أخبار المغرب وابن أبي ذرع في الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس) عدم التعرض لها اطلاقاً.»[4].

ولهذا نجد معظم الباحثين المحدثين الذين ترجموا لمحمد بن تومرت يحجمون عن

(1) انظر: مقدمة ترجمة عقيدة ابن تومرت لمارك الطليطلي منقولة إلى اللغة العربية في كتاب «أعز ما يطلب» لمحمد بن تومرت تقديم وتحقيق د. عمار طالبي. المؤسسة الوطنية للكتاب. الجزائر. 1985، ص 22.
(2) الطبقات ج5، ص 70.
(3) مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية: ج11، ص 476.
(4) د. يحيى هويدي: محمد بن تومرت وتوفيقه بين الحكمة والشريعة. مجلة الأصالة، العدد 12 ـ ص 19.

ذكر تاريخ ميلاده. تلقى المصمودي ابن تومرت تكوينه في بغداد والقاهرة وربما في دمشق. يقول ابن تيمية: «وكان قد دخل إلى بلاد العراق وتعلم طرفاً من العلم»[5].

من أساتذته الكيا الهراسي (ت 504هـ) وأبو بكر الشلشي (ت507هـ). ويميل بعض الباحثين إلى كونه قد تتلمذ على الغزالي (505هـ) والطرطوشي (520هـ أو 525هـ) في حين يجعل باحثون آخرون ذلك من قبيل الأسطورة[6].

وقد تعرف على مذهب الجويني بواسطة الكيا الهراسي. واطلع على المذهب الحنبلي الذي كان الهراسي من أعظم خصومه.

ولا يستبعد أن يكون قد اطلع على مذهب الامامية خلال اقامته ببغداد وعلى مذهب الاسماعيلية خلال إقامته بالقاهرة[7].

كما لا يستبعد أن يكون قد اطلع على فكر المعتزلة بطريق مباشر وبطريق غير مباشر من خلال مؤلفات الجويني وابن عقيل مع العلم بأن الجويني كما يذهب إلى ذلك ابن تيمية يميل إلى مذهب المعتزلة. يقول ابن تيمية: «وأما الجويني ومن سلك طريقه: فمالوا إلى مذهب المعتزلة، فإن أبا المعالي كان كثير المطالعة لكتب أبي هاشم، قليل المعرفة بالآثار، فأثر فيه مجموع الأمرين»[8]. ونفس الشيء يمكن أن يقال عن ابن عقيل: «وأما ابن عقيل فإذا انحرف ـ على حد تعبير ابن تيمية ـ وقع في كلامه مادة قوية معتزلية في الصفات والقدر، وكرامات الأولياء؛ بحيث يكون الأشعري أحسن قولاً منه، وأقرب إلى السنة»[9].

مذهب:

مذهب ابن تومرت تلفيقي انتقائي جمع بين عناصر شتى ومتناقضة في كثير من الأحيان.

إن مذهبه في التوحيد يرفض كل تشبيه. إن الخالق سبحانه لا يشبه المخلوق:

---

(5) ابن تيمية: المرجع السابق، ص 476.

(6) Henin larist: les schismes daus Ijslam. SNED. hg.. 1979 p, 217.

(7) Ibid, p. 217

(8) ابن تيمية المرجع السابق، ج 6، ص 52.

(9) ن.م.ص 53.

«فالله موجود على الاطلاق من غير تشبيه ولا تكييف، لو اجتمع العقلاء بأجمعهم على أن يكيفوا بصر المخلوق أو سمعه أو عقله لم يقدروا على ذلك، مع أنه مخلوق، فإذ عجزوا عن تكييف ما هو مخلوق، فعن تكييف من لا يجانسه مخلوق، ولا يقاس على معقول أعجز، ليس له مثل يقاس عليه، هو كما قال تعالى: ﴿**ليس كمثله شيء وهو السميع البصير**﴾ لا يلحقه الوهم، ولا يكيفه العقل»[10].

وكان ابن تومرت يرمي إلى توحيد الأمة حول شخص واحد ومذهبه وعمله وهو شخصه هو (مهدي الموحدين). «وأمر المهدي حتم، من خالفه يقتل، لا دفع في هذا لـدافع، ولا حيلة فيه لذائع، ثبت بثبوت نصوص الكتاب، وقواطع الشرع، وبيان العلم...»[11] وكانت أصوله هي الكتاب والسنة والاجماع[12].

وكان ابن تومرت من أشد أعداء التقليد واتباع الأئمة غير إنه اعترف بالموطأ[13]. وأملاه في أول رمضان 515هـ برباط هرغة ببلد السوس وسمي «بمحاذي الموطأ»[14].

فالمهدي ـ في مذهب ابن تومرت ـ هو الذي يؤول مصادر الشريعة. وهو معصوم في نظره على غرار أئمة الشيعة: وتوجد بين مذهب ابن تومرت والجويني والمعتزلة روابط وثيقة خصوصاً في عقيدته ومرشدته. إن نظريته في الصفات ذات صبغة معتزلية لأنها تعرف الله بالنفي وتنفي وجود صفات في الله منفصلة عن ماهيته مع أنها تصفه اقتداء بالأشاعرة بأنه حي عالم وقادر ومريد وسميع وبصير، إنه ـ في نظر لاووست ـ يتجنب من جهة أخرى في عقيدته ومرشدته التي تلخصها طرح مشكلة خلق القرآن ولا يتحدث عن كثير من الأمور المهمة التي يتعلق بها الفكر السني التقليدي كالاستواء والنزول والرؤية. وإذا تحدث عن الاستواء والنزول فيصنفهـا في صنف المتشابهات التي يجب أن نؤمن بها دون أن نحاول فهمها[15].

والواقع أن ابن تومرت يتعرض في عقيدته إلى قواعد وأركان الإسلام الخمسة

---

(10) أعز ما يطلب. ص 217.

(11) ن.م. ص،236.

(12) ن.م.ص 45.

(13) Henin Larust: opcit. p. 218.

(14) أعز ما يطلب ص 12.

(15) Hani Larist: op.cit. Fpp218 et 219.

وإلى الاخلاص وإلى صدق الرسول. كما ينبهنا إلى أنه «بضرورة العقل يعلم وجود الباري سبحانه وتعالى وبحدوث نفسه يعلم الانسان وجُود خالقه. وينفي تشبيه الله بمخلوقاته ويتعرض إلى انفراد الله بالملك وإلى القضاء والقدر والعدل والإحسان الإلهيين وإلى الأسماء الحُسْنَى وإلى اثبات الرسالة بالمعجزات[16]. أما بصدد الاستواء والنزول فيقول: «للعقول حد تقف عنده لا تتعداه وهو العجز عن التكييف، ليس لها وراءه مجال وملتمس إلا التجسيم والتعطيل، عرفه العارفون بأفعاله، ونفوا التكييف عن جلاله لما يؤدي إليه من التجسيم والتعطيل، وذلك محال، وكل ما يؤدي إليه المحال فهو محال، لشهادة الأفعال على وجود خالق، انفرد بالاقتدار، وما ورد من المتشابهات التي توهم التشبيه والتكييف كآية الاسراء، وحديث النزول، وغير ذلك من المتشابهات في الشرع، يجب الإيمان بها كما جاءت مع نفي التشبيه والتكييف، لا يتبع المتشابهات في الشرع إلا من في قلبه زيغ»[17].

وخلافاً لما ذهب إليه لاووست فقد تحدث عن الرؤية وفقاً لما ذهب إليه أعلام الفكر السني. يقول: «وما ورد من الشرع في الرؤية يجب التصديق به. يرى من غير تشبيه ولا تكييف، لا تدركه الأبصار، بمعنى النهاية والإحاطة والاتصال والانفصال، لاستحالة اتصافه بحدود المحدثات...»[18].

ويلتقي ابن تومرت بابن رشد [1126-1198م] الذي عاش بعده في مسائل أهمها:

- يرى ابن تومرت أن التوحيد قائم على أساس النظر العقلي ويبرز في هذا السبيل فضل العلم والعلماء. ويستدل بالآيات التي تحث على النظر في الكون والموجودات. كذلك ابن رشد فإنه أبرز ما يقرره الشرع من وجوب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها.

- يرى ابن رشد أن الشريعة حق وأن الحكمة حق والحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد عليه. ويقول بالتأويل وفق قانون التأويل العربي إذا تعارض ظاهر الشرع مع ما وصل إليه البرهان. وهو نفس ما يذهب إليه ابن تومرت.

---

(16) أعز ما يطلب. ص 213 إلى 223.
(17) أعز ما يطلب. ص 217.
(18) ن.م.ص 221

- براهين ابن تومرت وابن رشد على وجود الله هي عينها البراهين الواضحة البسيطة التي وردت في القرآن الكريم: دليل العناية ودليل الاختراع.

- نقد ابن رشد للاشاعرة بصفة خاصة على أساس أنهم يقيسون الغائب على الشاهد هو نفس النقد الذي وجهه ابن تومرت لهم.

- حديث ابن رشد في التقابل بين القياس العقلي والقياس الشرعي أو الفقهي هو نفس حديث ابن تومرت.

- تقسيم ابن رشد الناس إلى برهانيين وجدليين وخطابيين هو نفس تقسيم ابن تومرت السائلين إلى مسترشد ومستفت ومناظر.

- كلام ابن تومرت في التأويل هو نفس كلام ابن رشد عنه.

- نقد ابن رشد للمتكلمين هو نفس انتقاد ابن تومرت. وإن هذا التشابه الكبير هو الذي جعل د. يحيى هـويدي يقول: «ليس هناك ما يمنع من أن يكون ابن رشد قد اطلع على كتابات ابن تومرت»[19].

إلى جانب واجبات المسلم يضيف ابن تومرت الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. هذا الجهاد الذي سيجعل منه ابن تومرت وسيلة لمحاربة أعدائه في الداخل وفي الخارج[20].

ولا يرى ابن تومرت مانعاً من إشهار السيف في وجوه الحكام الظلمة ولذلك شبهه ابن تيمية بالخوارج الذين يرون السيف ويكفرون بالذنب[21].

وإن عصمة الامام - في رأيه - تسمح له بأن يكفر ويقرر بأن فلان من أهل الجنة أو من أهل النار في يوم كان الموحدون يسمونه بيوم الفرقان[22].

وهكذا يتضح لنا أن مذهب ابن تومرت مذهب تلفيقي يجمع بين رأي الأشاعرة والمعتزلة والشيعة والخوارج والظاهرية. واستطاع أن يخرج من ذلك بمذهب تمكن

---

(19) د. يحيى هويدي: المرجع السابق، ص 28 و29.

(20) H. Larist. op.cit p.219

(21) ابن تيمية: المرجع السابق. ج35، ص 143.

(22) ن.م.ج 11، ص 478.

بواسطته من جمع شمل سكان المغرب فأصبحوا أمة واحدة مهابة الجانب يحسب لها الأعداء حسابها.

المرشدة:

المرشدة رسالة من الرسائل في العقائد ألفها المهدي بن تومرت وأوجب على اتباعه قراءتها. وهي مرشدة واحدة وليست هناك مرشدتان كما يدعي هنري لاوست[23]. ولقد اشتهرت هذه المرشدة وشرحها السنوسي (ت 825هـ) وشرحها ابن عباد التلمساني [ت792هـ] في الدرة المشيدة في شرح المرشدة، وغيرهما. وأصدر ابن تيمية بشأنها فتويين شهيرتين أجاب في الأولى عن السؤال «كيف كان أصل المرشدة وتأليفها؟ وهل تجوز قراءاتها أم لا؟»[24] وأجاب في الثانية على من ادعى بأن من لم يقرأها فهو كافر[25]. وتتضمن المرشدة ما يلي:

1 ـ أنه يجب على كل مكلف أن يعلم مضمونها.

2 ـ وتتضمن المرشدة ملخص العقيدة التومرتية والتي يمكن إيجازها فيما يلي:

ذكر صفات الله بأنه واحد في ملكه خالق كل شيء، جميع الخلائق مقهورون بقدرته وبأنه موجود قبل الخلق وبأنه لا يوجد في مكان ولا يتخصص في الذهن ولا يتمثل في العين ولا يتصور في الوهم ولا يتكيف في العقل ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، فعال لما يريد، قادر على ما يشاء، لا دافع لما قضى ولا مانع لما أعطى. كان ولا مكان كون المكان ودبر الزمان ولا يتخصص بالمكان لا يلحقه وهم ولا يكيفه عقل[26]. وبناء على هذه المرشدة قال فيه ابن تيمية: «ابن التومرت الملقب بمهدي الموحدين ومذهبه في الصفات مذهب الفلاسفة لأنه كان مثلهم في الجملة ولم يكن منافقاً مكذباً للرسل معطلاً للشرائع ولا يجعل للشريعة العملية باطناً يخالف ظاهرها بل كان فيه نوع من رأي الجهمية الموافق لرأي الفلاسفة ونوع من رأي الخوارج الذين يرون السيف ويكفرون بالذنب»[27].

---

(23) H. Laorut: op. cit. p218.

(24) ابن تيمية: مجموع الفتاوي، ج11، ص 476 إلى 491.

(25) ن. م. ص 492.

(26) أعز ما يطلب ص 226 .

(27) ابن تيمية: المرجع السابق، ج35، ص 142 و143.

ويلحقه في كتاب آخر بنفاة الصفات من فلاسفة ومعتزلة فيقول: إن نفاة الصفات من المتفلسفة وغيرهم يسمون نفي الصفات توحيداً وكذلك المعتزلة ومن ضاهاهم ضد الجهمية يسمون ذلك التعطيل توحيداً وهم ابتدعوا هذا التعطيل الذي يسمونه توحيداً. وجعلوا اسم التوحيد واقعاً على غير ما هو واقع عليه في دين المسلمين. فإن التوحيد الذي بعث الله به رسله وأنزل به كتبه هو أن يعبد الله لا يشرك به شيئاً ولا يجعل له نـدّاً كما قال تعالى: **﴿قل يا أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدون ولا أنتم عابدون ما أعبد ولا أنا عابد ما عبدتم ولا أنتم عابدون ما أعبد لكم دينكم ولي دينِ﴾** ومن تمام التوحيد أن يوصف إليه تعالى بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله ويصان ذلك عن التحريف والتعطيل والتكييف والتمثيل كما قال تعالى: **﴿قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد﴾**. ومن هنا ابتدع من ابتدع لمن اتبعه على نفي الصفات اسم الموحدين وهؤلاء منتهاهم أن يقولوا هو الوجود المطلق بشرط الاطلاق كما قال طائفة منهم أو بشرط نفي الأمد والثبوتية كما قاله ابن سينا واتباعه أو يقولون هو الوجود المطلق لا بشرط كما يقوله القونوي وأمثاله»[28].

والواقع أن ابن تومرت قد اطلع على رأي المعتزلة والأشاعرة والحنابلة في الصفات بمذهب خاص به تأثر فيه والحنابلة في الصفات وخرج بمذهب خاص به تأثر فيه بالمعتزلة وبأبي المعالي الجويني وأتباعه من الأشاعرة.

فالمعتزلة يرمون الحنابلة بالتجسيم والتشبيه والحشو والحنابلة يـرمـون المعتزلـة بالتعطيل وبتأويل الصفات الخبرية تأويلاً تعسفياً. إنهم يقولون إن صفات الله هي عين ذاته. إن الله ـ في نظرهم ـ عالم قادر مريد حي بماهيته لا يعلم وقدرة وحياة وإرادة. وينفي المعتزلة الاستواء والنزول والرؤية. ولذلك يقول ابن تيمية إن الله عند المعتزلة يعرف بالنفي لا بالاثبات. أما الأشاعرة فيميزون بين الصفات العقلية والسمعية، بين الصفات الأزلية الأساسية والصفات الزائدة على الماهية: الأولى سبعة والجسمية يمكن تأويلها. يقول ابن تيمية «المثبتون للصفات منهم من يثبت الصفات المعلومة بالسمع كما يثبت الصفات المعلومة بالعقل وهذا قول أهل السنة خاصة أهل الحديث ومن وافقهم وهو قول أئمة الفقهاء وقول أئمة الكلام من أهل الاثبات كأبي محمد بن كلاب وأبي عباس القلانسي وأبي الحسن الأشعري وأبي عبدالله بن مجاهد وأبي الحسن الطبري والقاضي أبي بكر

(28) ابن تيمية: بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول. بهامش منهاج السنة النبوية. ج.1، ص 171

الباقلاني ولم يختلف في ذلك قول الأشعري وقدماء أئمة أصحابه لكن المتأخرين من أتباعه كأبي المعالي وغيره لا يثبتون إلا الصفات العقلية وأما الخبرية فمنهم من ينفيها ومنهم من يتوقف فيها كالرازي والآمدي وغيرهما ونفاة الصفات الخبرية منهم من يتأول نصوصها ومنهم من يفوض معناها إلى الله تعالى».[29]

أما الحنابلة فيقولون بوصف الله بما وصف به نفسه بدون تشبيه ولا تعطيل.

الرحمن على العرش استوى فوق السماوات ولكنه قريب من الإنسان بإجابته للدعاء وعلمه وعمله.

إنه ينزل في الثلث الأخير من كل ليلة إلى السماء الدنيا ليستمع إلى صلوات عباده ويجيب أدعيتهم.

ويقولون بإمكانية رؤية الله في الآخرة كما يرى البدر في الليالي التي لا غيم فيها. غير أنه لا يمكننا أن نفسر كيفيات هذه الرؤية وأن نكشف عن غيبها.

أما الصفات الجسمية للذات الإلهية فيجب أن نقبلها كما هي دون تأويل ودون أن نطرح السؤال كيف. له الخلق والأمر. نفوض له أمر غيبنا. ويقول الحنابلة بقدم القرآن وخلق العالم من العدم. يقول ابن تيمية: «وأما السلف والأئمة» فلم يدخلوا مع طائفة من الطوائف فيما ابتدعوه من نفي أو اثبات، بل اعتصموا بالكتاب والسنة، ورأوا ذلك بعد الموافق لصريح العقل، فجعلوا كل لفظ جاء به الكتاب والسنة، ورأوا ذلك هو الموافق لصريح العقل، فجعلوا كل لفظ جاء به الكتاب والسنة من اسمائه وصفاته حقاً يجب الإيمان به وإن لم تعرف حقيقة معناه، وكل لفظ أحدثه الناس فأثبته قوم ونفاه آخرون فليس علينا أن نطلق اثباته ولا نفيه حتى نفهم مراد المتكلم. فإن كان مراده حقاً موافقاً لما جاء به الرسل والكتاب والسنة: من نفس أو اثبات قلنا به؛ وإن كان باطلاً مخالفاً لما جاء به الكتاب والسنة من نفي أو اثبات منعنا القول به، ورأوا أن الطريقة التي جاء بها القرآن هي الطريقة الموافقة لصريح المعقول وصحيح المنقول وهي طريقة الأنبياء والمرسلين»[30].

---

(29) ابن تيمية: ن.م.ص 204.

(30) ابن تيمية. مجموع فتاوي شيخ الإسلام، مج 6، ص36 و37.

ويبدو أن ابن تومرت يميل إلى المعتزلة وإلى أبي المعالي الجويني في مسألة الصفات. يقول هنري لاوست: «إن عقيدة ابن تومرت ترجع إلى مذهب أبي المعالي الجويني مع تنازلات لمذهب المعتزلة. من حيث إن عقيدته تلح قبل كل شيء على تعريف الله بالنفي وتنفي وجود صفات في الله متعددة ومتميزة عن ماهيته...»[31].

موقف ابن تيمية من المرشدة ومن ابن تومرت:

لم يكن ابن تيمية هو الوحيد الذي عارض ابن تومرت. فقد انتقده من بعده الامام العلامة أبو اسحاق إبراهيم الشاطبي الغرناطي (790هـ). يقول الشاطبي عن ابن تومرت انه وضع القتل شرعاً معمولاً به على غير سنة الله وسنة رسوله. وقال عنه «المتسمي بالمهدي المغربي الذي زعم أنه المبشر به في الأحاديث، فجعل القتل عقاباً في ثمانية عشر صنفاً، ذكروا منها: الكذب، والمداهنة، وأخذهم أيضاً بالقتل في ترك امتثال أمر من يستمع أمره وبايعوه على ذلك، وكان يعظهم في كل وقت ويذكرهم، ومن لم يحضر أدب، فإن تمادى قتل.. فكان أكثر تأديبه القتل»[32]. ويذكر عنه أنه من رأيه ألا يصلي خلف امام أو خطيب يأخذ أجراً على الإمامة أو الخطابة، وكذلك لبس الثياب الرقيعة. وكان يرى ترك الرأي كالظاهرية ويرى أن التمادي على ذرة من الباطل كالتمادي على الباطل كله. وكان يأمر أصحابه بلزوم الحزب بعد صلاة الصبح وبعد المغرب ويأمرهم أن يقولوا في الأذان إذا طلع الفجر «أصبح ولله الحمد» اشعاراً بأن الفجر قد طلع لالزام الطاعة ولحضور الجماعة، وللغد ولكل ما يؤمرون به[33].

ويذكر في مكان آخر أنه ابتدع أشياء، «كوجوه من التشويب، إذ كانوا ينادون عند الصلاة «بتا صاليت الإسلام» و«بقيام تا صاليت» و«سور دين» و«باردي» «وأصبح ولله الحمد» وغيره[34].

وقد عارض ابن تيمية كل ما جاء به ابن تومرت في مرشدته. وركز نقده على ما يلي من الأمور:

(31) H. Laorist: Op.cit. p. 218.

(32) الشاطبي: الاعتصام. ج2، ص90 و91.

(33) ن.م.ص 91 و92.

(34) ن.م. ج1. ص 256.

1 ـ يوضح ابن تيمية أن عقيدة صاحب المرشدة هي عقيدة نفاة الصفات من جهميةٌ ومعتزلة ومتفلسفة وأنه قد صَرَّح بذلك «في كتاب له كبير شرح فيه مذهبه في ذلك ذكر فيه أن الله تعالى وجود مطلق، كما يقول ذلك ابن سينا وابن سبعين وأمثالهم». فما هو هذا الكتاب؟ هل هو أعز ما يطلب. وبذلك فإن كثيراً من ادعاءات ابن تيمية لا تجد ما يبررها. أم هو كتاب آخر لم يصل إلينا؟!

2 ـ يبين ابن تيمية أن ابن تومرت لم يذكر في مرشدته الاعتقاد الذي يذكره أئمة العلم والدين من أهل السنة والجماعة أهل الحديث والفقه والتصوف والكلام وغيرهم من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم. كما يذكره أئمة الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية، وأهل الكلام: من الكلابية والأشعرية والكرامية وغيرهم، ومشايخ التصوف والزهد وعلماء أهل الحديث[35]. فإن هؤلاء كلهم في نظر ابن تيمية ليسوا من النفاة بل هم من مثبتة الصفات وهم «متفقون على أن الله تعالى حي عالم بعلم، قادر بقدرة»[36]. ويستشهد على صحة قوله بآيات من القرآن الكريم وبما جاء في السنة النبوية.

3 ـ والأئمة الأربعة كما يذكر ابن تيمية وسائر أئمة الفرق المذكورة أعلاه متفقون على أن الله تعالى يُرى في الآخرة، وأن القرآن كلام الله. والواقع أن ابن تومرت يقول بما يقوله أهل السنة في مسألة الرؤية ولعل ابن تيمية لم يطلع على ما جاء في عقيدته.

4 ـ ويؤكد ابن تيمية أن صاحب «المرشدة» لم يذكر فيها شيئاً من الاثبات الذي عليه طرائف أهل السنة والجماعة، ولا ذكر فيها الإيمان برسالة النبي ﷺ، ولا باليوم الآخر وما أخبر به النبي ﷺ من أمر الجنة والنار والبعث والحساب وفتنة القبر والحوض وشفاعة النبي ﷺ في أهل الكبائر. فإن هذه الأصول كلها في نظره متفق عليها بين أهل السنة والجماعة، ومن عادات علمائهم أنهم يذكرون ذلك في العقائد المختصرة، بل اقتصر فيها على ما يوافق أصله وهو القول بأن الله وجود مطلق. وهو في نظر ابن تيمية هنا يحذو حذو الفلاسفة والجهمية والشيعة وغيرهم ممن هو ضال في نظر أهل السنة والجماعة[37]. والواقع أن حكم ابن تيمية هذا إن كان ينطبق على مرشدة ابن تومرت فهو لا ينطبق على عقيدة ابن تومرت التي أورد فيها صاحبها ذكر أركان الإسلام والوعد

(35) ابن تيمية: مجموع فتاوي الإسلام، ج11، ص 485.

(36) ن.م.ص 485.

(37) ن.م. ص 486-487.

والوعيد وبإثبات وجود الخالق سبحانه وتعالى والقضاء والقدر والعدل والإحسان والأسماء الحُسْنَى وإثبات الرسالة بالمعجزات والرؤية وغير ذلـك من الأمور[38]. وإن هذه المسائل إن لم ترد في مرشدته فلأنها خلاصة للعقيدة.

5 ـ ذكر فيها ما تقوله نفاة الصفات، ولم يذكر فيها صفة واحدة لله تعالى ثبوتية.

6 ـ وزعم في أولها أنه وجب على كل مكلف أن يعلم ذلك. وليس لأحد في نظر ابن تيمية أن يوجب على المسلمين ما لم يوجب الله ورسوله. فما ورد فيها من حق سبق وروده في الكتاب والسنة ولذلك يجب التصديق به وما لم يرد في كتاب ولا سنة فلا يجب على الناس أن يقولوا به إن كان حقاً وليس له أن يوجب عليهم أن يقولوه فكيف إن كان باطلاً[39].

7 ـ وما ذكره من النفي يتضمن حقاً وباطلاً، فالحق يجب اتباعه والباطل يجب اجتنابه[40]. وقد وضع ابن تيمية ذلك في كتاب «بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول» أن ابن تومرت قد ابتدع لمن اتبعه على نفي الصفات اسم الموحدين وأنكر عليه ذلك إذ جميع أمة محمد ﷺ موحدون، ولا يخلد في النار من أهل التوحيد أحد. وإن التوحيد الذي يدعو إليه ابن تومرت على غرار نفاة الصفات هو في نظر ابن تيمية تعطيل. ومن تمام التوحيد أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله ويصان ذلك عن التحريف والتعطيل والتكييف والتمثيل[41].

8 ـ والتوحيد هو ما بينه الله تعالى في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ في سورة الاخلاص وسورة الكافرون، وفي قوله تعالى «فاعلم أن لا إله إلا الله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات» وقوله: «وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون»[42].

9 ـ ويعترض ابن تيمية على الجهمية والمعتزلة وغيرهم الذين سموا نفي الصفات

---

(38) أعز ما يطلب. 213 إلى 221.

(39) ابن تيمية: مجموع فتاوي شيخ الإسلام، ج11، ص 487.

(40) ن.م. ص 487.

(41) ن.م. ص 487. أنظر أيضاً: بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول على هامش منهاج السنة النبوية. ج1. ص 171.

(42) ابن تيمية ن. م. ج 11 ص 488.

توحيداً والذين يطردون من دائرة التوحيد القائلين بأن القرآن غير مخلوق وبإمكان رؤية الله في الآخرة ويسمونهم مشبهة ومجسمة. ويعتقد ابن تيمية أن ابن تومرت إنما أطلق على أصحابه لقب الموحدين اتباعاً لهؤلاء الذين ابتدعوا توحيداً ما أنزل الله به من سلطان. وألحدوا في التوحيد الذي أنزل الله به القرآن[43]. يقول: «وقدس صاحب المرشدة أصحابه الموحدين، إذ عندهم مذهب النفاة هو التوحيد»[44].

10 ـ ويرجع لنا ابن تيمية إلى نص المرشدة الذي ورد فيه قول ابن تومرت «قادر على ما يشاء»[45]. بصدد حديثه عن صفات الله. وعقب ابن تيمية على ذلك بقوله: «وهذا يوافق قول الفلاسفة وعلي الأسواري وغيره من المتكلمين الذين يقولون: انه لا يقدر على غيرها فعل، ومذهب المسلمين أن الله على كل شيء قدير، سواء شاءه أو لم يشأه كما قال تعالى: **﴿قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم. أو من تحت أرجلكم أو يلبسكم شيعاً﴾**»[46]. ويستشهد ابن تيمية على صحة قوله بما جاء في القرآن الكريم. يقول: «وقد قال تعالى: **﴿أيحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه، بلى قادرين على أن نسوي بنانه﴾** فالله قادر على ذلك، وهو لا يشاؤه، وقد قال تعالى: **﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها﴾** وقال تعالى: **﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة﴾** فالله تعالى قادر على ذلك، فلو شاء لفعله بقدرته، وهو لا يشاؤه﴾[47].

ومما يدل على أن ابن تيمية مطلع على المرشدة وعلى مذهب ابن تومرت قوله: **«وقد شرحت ما ذكره فيها كلمة كلمة وبينا ما فيها من صواب وخطأ ولفظ مجمل في كتاب** آخر»[48]. ولم نعثر على هذا الكتاب.

وخلاصة القول في نظر ابن تيمية: «فالعالم الذي يعلم حقائق ما فيها (أي في المرشدة)، ويعرف ما جاء به الكتاب والسنة لا يضرهُ ذلك، فإنه يعطي كل ذي حق حقه، ولا حاجة لأحد من المسلمين إلى تعلمها وقراءتها، ولا يجوز لأحد أن يعدل عما جاء به الكتاب والسنة، واتفق عليه سلف الأمة وأئمتها إلى ما أحدثه بعض الناس مما

---

(43) ن. م. ص 488.
(44) ن.م.ج5. ص177.
(45) أعز ما يطلب. ص. 226.
(46) ن.م. ص 488 و 489.
(47) ن.م. ص 489.
(48) ن.م. ص 489.

قد يتضمن خلاف ذلك، أو يوقع الناس في خلاف ذلك. وليس لأحد أن يضع للناس عقيدة ولا عبادة من عنده، بل عليه أن يتبع ولا يبتدع، ويقتدي ولا «يبتدي»[49]. لأن جميع الاعتقادات والعبادات وغير ذلك من أمور الدين تؤخذ من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها وليس في ذلك «مخالفاً للعقل الصريح فإن ما خالف العقل الصريح فهو باطل، وليس في الكتاب والسنة والاجماع باطل، ولكن فيه ألفاظاً لا يفهمها بعض الناس، أو يفهمون منها معنى باطلاً، فالآفة منهم لا من الكتاب والسنة»[50]. ويرد ابن تيمية على من قال بأن من لا يقرأ المرشدة فهو كافر بقوله: إن قائل هذا القول: «كاذب ضال مخطىء جاهل يجب أن يستتاب عن مثل هذا القول، فإن تاب وإلا عوقب عقوبة بليغة تردعه وأمثاله عن مثل هذا.. وإن أصر بعد العلم، كان هو الكافر المستحق لأن يستتاب، فإن تاب وإلا قتل»[51] وقد سبق لنا أن بينا أن ابن تومرت يختلف عن المعتزلة في مسألة الرؤية والاستواء والنزول ولا داعي إلى العودة إلى هذه الأمور. وهو أيضاً يقول عن المولى سبحانه وتعالى بأنه سميع بصير في مرشدته. ولذلك فإن القول بأنه يعتقد عقيدتهم يعتبر اجحافاً في حقه بل هو يوافقهم في أمور ويخالفهم في أمور أخرى تبعاً لمنهجه التلفيقي الذي يجمع بين مذاهب شتى.

مذهبه في الامامة:

عرض لنا المهدي بن تومرت مذهبه في الامامة في جزء هام من كتاب أعز ما يطلب أطلق عليه عنوان الامامة.

يبين ابن تومرت في كتاب الامامة أن الامامة «ركن من أركان الدين وعمدة من عمد الشريعة ولا يصح قيام الحق في الدنيا إلا بوجوب اعتقاد الامامة في كل زمان من الأزمان إلى أن تقوم الساعة ما من زمان إلا وفيه إمام لله قائم بالحق في أرضه من آدم إلى نوح ومن بعده إبراهيم»[52] ويشترط ابن تومرت العصمة في الامام على غرار الشيعة فيقول: «ولا يكون الامام إلا معصوماً من الباطل... ومن الضلال ومن الجور ومن

---

(49) ن.م. ص 490.

(50) ن.م. ص 490.

(51) ن.م. ص 492.

(52) أعز ما يطلب. ص 229.

البدع ومن الكذب ومن العمل بالجهل»[53]. ومن المعلوم أن الشيعة هم الذين يقولون بأن الامامة من أصول الدين التي يجملونها في أربعة وهي التوحيد والعدل والنبوة والامامة. ولعل ابن تومرت قد أخذ عنهم ذلك.

ويتعرض ابن تومرت إلى الامامة عند الأنبياء السابقين وعند الرسول ﷺ كما يتعرض إلى إمامة أبي بكر «الذي اختاره لهم الرسول ﷺ ورضي لهم إماماً في دينهم ومنع سواه من الصلاة. فلما رضيه ﷺ لدينهم رضيه المسلمون لدينهم ودنياهم»[54] وعرفوا حق أبي بكر وعظموه إعظاماً لحق الله ثم بعده عمر فقام بالحق أحسن قيام وقاموا بطاعته أحسن قيام كما ثبت من صفاته وأخباره اعتقدوا طاعته أنها طاعة الله وطاعة رسوله بالصفاء والمودة والصدق وحسن الصحبة بقلوب سامعة طائعة مساعدة موافقة غير منكرة ولا مستكبرة ولا شاكة ولا ظانة ولا خائنة بلا ضيق ولا حرج فيما حكم وقضى وفيما أمر ونهى حتى جاءته الوفاة فتوفي وهو عنهم راض، ثم الأمر كذلك حتى انقضت مدة خلافة النبوة ثلاثين سنة بعد المصطفى ﷺ ثم بدت بعد ذلك أفراق وأهواء ونزاع واختلاف وقلوب منكرة وشبح مطاع وهوى متبع وإعجاب كل ذي رأي برأيه»[55].

وإن ابن تومرت الذي يخالف الشيعة في أمر الخلفاء الراشدين ويعتقد بصحة إمامتهم كلهم بدون استثناء، يوافقهم في أمر المهدي المنتظر الذي يملأ الدنيا عدلاً[56] وهذا المهدي هو ابن تومرت نفسه.

ويعتقد ابن تومرت أن العلم بالمهدي «واجب والسمع والطاعة له واجب واتباعه والاقتداء بأفعاله واجب والايمان به والتصديق به واجب على الكافة والتسليم له واجب والرضى بحكمه واجب والانقياد بكل ما قضى به واجب والرجوع إلى علمه واجب الخ . . .»[57] إلى جانب هذا كان ابن تومرت من القائلين بالخروج على أئمة الجود. وقد استباح الثورة المسلحة على المرابطين بناء على قوله ﷺ: «أعيذك بالله يا كعب بن

(53) ن.م.ص.
(54) ن.م. ص 231 و232.
(55) ن.م. ص 232.
(56) ن.م. ص 234.
(57) ن.م. ص 234.

عجرة من أمراء يكونون بعدي فمن غشي أبوابهم وصدقهم على كذبهم وأعانهم على ظلمهم فليس مني ولست منه ولا يرد علي الحوض ومن لم يغش أبوابهم ولم يصدقهم على كذبهم ولم يعنهم على ظلمهم فهو مني وأنا منه وسيرد علي الحوض» وبمقتضى قوله تعالى: ﴿**ولا تطيعوا أمر المسرفين الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون**﴾[58].

وكان ابن تومرت يعتقد أن طائفته هم أهل المغرب الظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة[59]. في حين ذهب ابن تيمية من بعده إلى أن أهل المغرب المقصودين في الحديث ليسوا بأهل المغرب ولا بأهل افريقيا بل هم أهل الشام ومصر.

يقول: «فهذا وغيره مما يبين أن هذه العصابة التي بالشام ومصر في هذا الوقت هم كتيبة الإسلام. وعزهم عز الإسلام وذلهم ذل الإسلام. فلو استولى عليهم التتار لم يبق للاسلام عز ولا كلمة عالية ولا طائفة ظاهرة عالية يخافها أهل الارض تقاتل عنه»[60]. والواقع أن هذه التفسيرات التي تقصر أهل المغرب على طائفة دون أخرى هي تفسيرات تحكمية لأن نص الحديث مطلق ليس مقصوراً على طائفة دون أخرى بل يشمل جميع الطوائف التي تسكن الناحية الغربية من العالم الإسلامي.

وقد خصص ابن تومرت جزءاً هاماً من كتاب أعز ما يطلب للجهاد. فتعرض للترغيب في الجهاد ولفضل الشهادة في سبيل الله. كما تعرض للجهاد بالمال ولرباط الخيل وللاستعداد بالسلاح للجهاد وللخروج إلى الجهاد وللأمر بالصبر على الجهاد ولاخلاقيات الجهاد. كما تحدث عن الغنائم والغلول والجزية والشهيد وللأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[61]. وكان الجزء الذي خصصه للجهاد حقيقة رائعاً لا يقل في روعته عن الصفحات التي ضمنها ابن تيمية كتاب الجهاد والتي ضمنها الغزالي كتاب الوجيز.

وخلاصة القول أن نظرية ابن تيمية السياسية تجمع بين عناصر شيعية (الامامة ركن من أركان الدين، عصمة الأئمة، المهدي المنتظر) وعناصر أخذها من الخوارج (الخروج على أئمة الجور) وعناصر أخذها من أهل السنة (الاقرار بإمامة الراشدين حسب ظهورهم الزمني والدعوة إلى الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).

---

(58) ن.م. ص 245 و248.

(59) ن.م. ص 252.

(60) ابن تيمية: مجموع فتاوي شيخ الإسلام، ج28، ص 534.

(61) أعز ما يطلب. ص 359 إلى 422.

إلا أن فكرته عن الامامة لم ترق لأقطاب الفكر السني. فقد وقف لها ابن تيمية بالمرصاد. وقد بنى ابن تيمية زيف فكرته عن المهدي المنتظر. فقد طلب من الناس أن «يشهدوا له بأنه المهدي الذي بشر به رسول الله ﷺ الذي يواطىء اسمه اسمه، واسم أبيه اسم أبيه وأنه الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً، كما ملئت جوراً وظلماً وأن من اتبعه أفلح ومن خالفه خسر»[62]. ويذكر عنه أنه استحل دماء الألوف من المعارضين له[63].

ويقول في منهاج السنة النبوية: «كطائفة ابن تومرت الذي كان يدعي فيه أنه المهدي المعلوم والامام المعصوم إذا ذكروه باسمه على المنبر ووصفوه بالصفات التي تعلم أنها باطلة وجعلوا حزبه هم خواص أمة محمد ﷺ وتركوا مع ذلك ذكر أبي بكر وعمر وعثمان وعلي الخلفاء الراشدين والأئمة المجتهدين المهديين الذين ثبت لهم بالكتاب والسنة واجماع السابقين الأولين والتابعين لهم بإحسان أنهم خير هذه الأمة وأفضلها وهم الخلفاء الراشدون والأئمة المهديون في زمان أفضل القرون ثم أخذ هؤلاء التومرتية ينتصرون لذلك بأن ذكر الخلفاء الأربعة ليس سنة بل بدعة. كان هذا القول مردوداً عليهم غاية الرد مع ذكرهم إمامهم ابن التومرت بعد موته فإنه لا يشك من يؤمن بالله واليوم الآخر إن أبا بكر وعمر وعثمان ﷺ خير منه وأفضل منه وإن اتباعهم للنبي ﷺ وقيامهم بأمره أجمل»[64]. ولم يكن ابن تيمية بعد وحده الذي عارض نظرية الامامة لابن تومرت بل عارض في ذلك الشاطبي أيضاً فقال في كتاب الاعتصام: «وذكر في كتاب الامامة أنه هو الامام، وأصحابه هم الغرباء الذين قيل فيهم «بدىء الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدىء، فطوبى للغرباء». وقال في الكتاب المذكور: جاء الله بالمهدي وطاعته صافية نقية لم ير مثلها قبل ولا بعد، وأن به قامت السموات والأرض، وبه تقوم، ولا ضد له ولا مثل ولا ند انتهى. وكذب، فالمهدي عيسى عليه السلام»[65]. ويذكر في نفس الكتاب بعض الأفكار الأساسية التي جاءت في كتاب الامامة لابن تومرت كاستخلاف الله للانبياء وخلافة النبوة وتفرق الناس بعد ذلك وتسلط الشبح المطاع والهوى المتبع: وظهور المهدي. فقد عد نفسه الامام المنتظر وأنه

---

(62) ابن تيمية: مجموع فتاوي شيخ الإسلام، ج 11، ص 477.

(63) ن.م. ص 478.

(64) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، ج 2، ص 150.

(65) الشاطبي: الاعتصام. ج 2، ص 91.

معصوم، حتى من شك في عصمته، أو في أنه المهدي كافر. ويكذبه الشاطبي في ذلك[66].

وكانت هذه المقاومة التي لقيها ابن تومرت في الأوساط السنية نتيجة لأفكاره المستعارة من الشيعة.

ابن تومرت والغزالي:

تعرضنا عمداً لمذهب ابن تومرت في الامامة لنبيين أن فكر الغزالي السياسي غريب كل الغرابة عن نظريته في الامامة. فالغزالي في الاقتصاد وفي الاعتقاد وفي المستظهري وفي الاحياء وفي نصيحة الملوك وفي الرسائل القادسية يدافع عن الفكر السياسي السني الممزوج بما توصل إليه عبر تجربته الطويلة من قناعات صوفية. وتبدو فكرة العصمة والمهدي وغيرهما من الأفكار من الأمور الغريبة عن الفلسفة السياسية للغزالي التي كرست جزءاً كبيراً منها لدحض أباطيل الباطنية وفضائحها.

ولذلك يبدو من الغريب جداً أن يكون ابن تومرت قد تأثر بالغزالي أو خَطِيَ برضاه عن الثورة التي سيقودها ضد المرابطين إن سلمنا بأنه قد التقى به وتتلمذ عليه. اللهم إلاَّ أن يكون الغزالي يجهل كل شيء عن تفاصيل النظرية السياسية التي يؤمن بها ابن تومرت. والواقع أن ابن تومرت لم يرغب عن مذهب الغزالي السياسي فقط بل رغب عن مذهب أهل السنة كلهم الذين سمحوا له بأن يتكون على أيدي علمائهم مثل الكيا الهراسي وأبي بكر الشاشي ولعل الأثر الذي خلفه هؤلاء في ابن تومرت يتمثل في تكوينه الأصولي. فقد سمح له كل من الكيا الهرَاسي والغزالي - إن صحت تلمذته عليه - التعرف على مذهب أستاذهما أبي المعالي إمام الحرمين الجويني في علم الكلام. وتبدو آثار الجويني كما أسلفنا واضحة في مذهب ابن تومرت إلى جانب عناصر اعتزالية.

ويوضح لنا الدكتور يحيى هويدي مدى اختلاف المؤرخين حول لقائه بالغزالي في تلك الرحلة التي اعتزل فيها حجة الإسلام الناس وسلك سبيل التصوف واستمرت عشر سنوات (488-499) وبدأت برحيله عن بغداد عام 488 وزار خلالها بيت المقدس

(66) ن.م.ج 1. ص 255.

ومكة ومصر يقول الدكتور يحيى هويدي: «فابن الأثير يقول إن لقاءهما تم في بغداد «وكان ابن تومرت قد رحل في شبيبته إلى بلاد المشرق في طلب العلم... وصل في سفره إلى العراق واجتمع بالغزالي» وابن خلدون يقول في العبر (ج6) «ولقي فيما زعموا أبا حامد الغزالي» مما يشعر بأنه يشك في هذا اللقاء»[67].

أما الروايتان اللتان وردتا في الوفيات والمؤنس فيلخصهما الدكتور يحيى هويدي فيما يلي: «وابن خلكان في وفيات الأعيان يؤكد أنهما التقيا في العراق فيقول: «رحل إلى المشرق في شبيبته طالباً للعلم فانتهى إلى العراق واجتمع بأبي حامد الغزالي» وابن أبي دينار في المؤنس في أخبار افريقيا وتونس يقدم لنا بصدد هذا اللقاء روايتين: في الأولى يؤكد لنا أن هذا اللقاء قد تم دون أن يحدد لنا زمانه ومكانه قائلاً: «وأول أمره كان متقشفاً مشتغلاً بطلب العلم فرحل إلى المشرق ولازم أبا حامد الغزالي ثلاث سنين وحصل عليه علماً عظيماً. وكان أبو حامد إذا رأى ابن تومرت يقول لا بد لهذا البربري من دولة» وفي الرواية الثانية، يذهب إلى أن هذا اللقاء لم يتم فيقول: «ولما اتسعت دعوة ابن تومرت وفد عبد المؤمن من أهل اشبيلية بالبيعة في سنة 542 وفيهم أبو بكر بن العربي فسأله عبد المؤمن: هل رأى المهدي عند الشيخ أبي حامد الغزالي، قال: ما لقيته ولكن سمعت به. فقال له فما كان أبو حامد يقول فيه، قال: كان يقول لا بد لهذا البربري أن يكون له شأن»[68].

ويتعرض صاحب المعجز إلى هذا اللقاء بطريقته الخاصة فيبين أنهما التقيا في الشام وليس في العراق «كان ابن تومرت حاضراً لمجلس الغزالي في الشام وروى له ما فعل أمير المسلمين بكتبه التي وصلت إلى المغرب من احراقها وافسادها وابن تومرت حاضر ذلك المجلس. فقال الغزالي حين بلغه ذلك: ليذهبن عن قليل ملكه ليقتلن ولده. وأما أحسب المتولي لذلك إلا حاضراً مجلسنا» ولكنه كما يضيف د. يحيى هويدي يعود فيشكك في هذا اللقاء بهذه العبارة: «وقيل انه لقي أبا حامد الغزالي أيام تزهده فالله أعلم»[69].

ويشكك المستشرقون وعلى رأسهم جولد تسيهر وهنري لاوست في هذا اللقاء

---

(67) يحيى هويدي: مقالة سابقة. ص. 20.

(68) ن.م. ص 20.

(69) ن.م. ص 20.

ويعتبرانه من قبيل الأسطورة وذلك لأن ابن تومرت قام برحلته إلى المشرق عام 501[70].

وذهب محمد المستنصر الكتاني معتمداً على المؤنس في أخبار افريقيا وتونس - إلى أن ابن تومرت قد عرف الغزالي بل صاحبه ولازمه طيلة ثلاث سنين، طالباً للعلم ومريداً ونحن بدورنا نرجح هذه الرواية لأن ما ذكره ابن أبي دينار في مكان آخر لا يناقض هذا القول ولا يدعمه ويذكر الكتاني أنه أخذ عنه طريقته في التربية والانقطاع للعلم والدعوة. إليه كما أخذ عنه مذهب الأشاعرة في علم الكلام كما أخذ عن الكيا الهراسي مذهب إمام الحرمين أبي المعالي الجويني. ويذكر الكتاني أنه كان يفضي إليه برغبته في الإصلاح والثورة على دولة المرابطين. وكان يعلن ذلك في المجالس بين الناس[71]. غير أن هذا الأمر مستبعد وإلا بلغ ذلك الخليفة المستظهر بالله الذي كان من قبل قد قلد ليوسف بن تاشفين إمارة المسلمين. اللهم إلا أن يكون الجهر بهذه الدعوة قد وقع في عهد علي بن يوسف بن تاشفين. وذلك عندما أحرق هذا الأخير كتب الغزالي وخاصة كتاب الاحياء، فلما بلغ ذلك الغزالي وكان محمد بن تومرت حاضراً مجلسه. وحين دعا عليهم الدعاء المستجاب الذي عده السبكي من كرامات الغزالي، استغل ابن تومرت هذه الفرصة السانحة وهذه الظروف التي استهجنها الغزالي وأثارت غيظه فرجاه في الدعاء أن يكون دمار ملكهم على يده فلبى الغزالي طلبه وتوسم فيه الظهور على خصومه من المرابطين. ومنذ ذلك الوقت أخذ يجهر بالدعوة في المجالس بين الناس لأن رضا الغزالي عنه سيحميه دون شك من سخط المستظهر بالله، بل ويمكن أن يسعى له لديه. غير أن ثورة المهدي على المرابطين لن تبدأ إلا بعد تسع سنين من وفاة الغزالي أي سنة 514هـ. هذه الثورة التي حظيت برضاه قدر لها ألا تظهر إلى الوجود إلا بعد وفاته. غير أنَّ السبكي لا يذكر المهدي بن تومرت عند حديثه عن كرامات الغزالي بل يذكر عبد المؤمن بن علي صديق بن تومرت الذي قام بالفتوحات الموحدية وقمع المخالفين للدولة الجديدة والخارجين عنها.

---

(70) ن.م. ص 20 وانظر أيضاً: H. Lanost. aput. p 217.

(71) محمد المستنصر الكتاني: الغزالي والمغرب، ص 711 إلى 714.

خاتمة:

وهكذا يتضح لنا أن الغزالي لم يؤثر في الفكر السياسي التومرتي إذا استثنينا احتمال تأثير وجهة نظره في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على نظرية المهدي بن تومرت. إن نظرية ابن تومرت تربطها وشائج قربى بنظرية الشيعة أكثر مما ترتبط بالنظرية السنية للغزالي. وقد تأثر بالغزالي في ثورته على جمود الفقهاء.

ومهما يكن من أمر فإن نظريته السياسية قد مكنته من توحيد المغرب الإسلامي ومن جمع شمله وحفظ شوكته. ومكنته من مواجهة أعدائه في الداخل والخارج. وهذه النقطة الهامة وحدها تكفي لتغطية الهنات والنقائص التي اكتشفها فيه ابن تيمية من وجهة النظر السلفية.

مقدمة لدراسة مناهج البحث العلمي

الدكتور : ابراهيم عبدالله رفيدة
جامعة الفاتح - الجماهيرية العظمى



أ ـ المعنى اللغوي لكلمة « المنهج »

المنهج : الطريق الواضح البيِّن ، مأخوذٌ من الفعل « نهج » ويستعمل هذا الفعل لازماً ، ومتعدياً .

فيقال : نهج الأمرُ ـ ونهج الطّريقُ : وضح واستبان ـ ومثله : أنهج الأمرُ ، وأنهج الطريقُ : وضح واستبان ـ وكذلك : استنهج الطريقُ : صار نَهْجاً واضحاً ، وهي في هذه الأمثلة أفعالٌ لازمة ـ وتُستعملُ متعديةً . فيُقالُ : نهجَ فلان الطريق : بيّنه وسلكه ، ونهج المدرسُ المسألةَ : بيّنها وأوضحها ـ وأنهجه : أوضحه وبيّنه ـ واستنهج سبيلَ فلان : سلك مسلكه ، واستنهج المسألةَ : طلب نهجها ، أي : بيانها وإيضاحها ـ وانتهج الطريق : استبان وسلكه ، وانتهج المنهج العلميّ : اتبعه وطبقه ـ فالمنهج ـ على وزن مَفْعَلٌ ـ الميم زائدة فيه مفتوحة ـ يصلح للدلالة على المكان أو الزمان أو المصدر الميمي ، ولكنه استعمل اسماً للطريق الواضح البينّ ـ ومثل المنهج : المِنْهاج ـ في الاشتقاق والمعنى على وزن : مِفْعَال ـ وكأنه في الأصل صيغة مبالغة ، أو اسم آلة ، إذ به ينهج الأمر ، ويضح ، فهو الطريق الواضح البينّ ـ مثل المنهج ـ .

ـ والمنهاج في الدّين : الطريق البيّن لا لبس فيه ، ولا إبهام ـ الذي يستمرّ عليه الناس ، ويسيرون سعداء آمنين بتطبيق شرْعة الله وهي : شريعته ، وأحكامه التي شرعها وبينها للتعبُّد بها . قال تعالى : ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً ﴾[1] أي لكلّ أمة منكم أيّها الناس صنعنا شريعة تتّبعها ، وتعبُدُ الله عليها ، وطريقاً واضحاً تسلكه ، باتباع دينها ـ والنّاهج ـ أيضاً ـ : الواضح البيِّن يقال : طريقٌ ناهجٌ ، وطريقةٌ ناهجةٌ : واضحة بيّنة ، ومثله : النَّهج ، يقال : طريقٌ نَهْجٌ ، وأمرٌ نهج : واضحٌ بيِّنٌ .

والنهج : الطريق المستقيم الواضح ، يُقالُ : هذا نهجي : أي طريقي لا أحيد عنه ، وجمعه : نَهْجاتٌ ونُهُجٌ ـ ونُهُوجٌ وجمع المنهج : مناهج .

ومن هذا التحليل يظهر لنا المعنى اللغوي لكلمتي : منهج ومنهاج وأنه يقوم على الوضوح والاستبانة ، والظهور الحيّ والمعنوي وأنه يتضمن معنى السلوك ، والاقتداء بسَمْتٍ مُعيّن ، مما جعلهما صالحَيْن للتعبير عن معنى جديد لم تستعملا له في اللّغة ، وهو :

الخطة المرسومة المحددة الواضحة للسير عليها ، واقتفاء أثرها . مثل : منهج البحث الذي يأتي تفصيله بالمعنى الحديث ـ ومثل منهج الكتاب ـ ومنهج العمل ـ ومنهج أو منهاج الدّراسة ـ ومنهاج التعليم ومنهاج المؤتمر .

ب ـ المعنى اللغوي لكلمة « البحث » :

البحث أصله مصدر بحث يبحث ، ويُسْتَعْمَلُ هذا الفعل متعدياً بنفسه ، ولازماً .

متعدياً بأحد حرفي الجر : (في) أو (عن) ، وللبحث معانٍ لُغوية أربعةُ هيَ :

1 ـ الحفر : يقال : بَحَثَ الأرضَ وبحث فيها : أي : حفرها ، ونبش ترابها لإخراجه ، وكشف باطنها ، ومنه قوله تعالىٰ : ﴿ فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَاباً يَبْحَثُ فِي

---

(1) سورة المائدة : الآية 48 .

ٱلْأَرْضِ ؛ لِيُرِيَهُۥ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ ﴾[2] ـ أي : فأرسل الله غراباً يحفر في الأرض وينبشها بمنقاره ورجليْه ، ليعلّم قابيل كيفية مُوَاراة عورة أخيه هابيل ، وستر جسده كله في القبر ، فالبحث هنا : بمعنى : الحفر والنبش .

2 ـ الطّلب والتفتيش : تقول : بحث الشيءَ ـ وبحث عنه : أي طلبه حيث يوجد ، وفتش عنه ، فهذا الشيء لم يكن لديه .

3 ـ الاجتهاد في الشيء . وتَعَرُّفُ حقيقته ، يقال : بحث الأمر ، أو المسألة ، أو الموضوع ، وبحث فيه : أي اجتهد فيه وبذل وسعه في تعرف حقيقته .

4 ـ السؤال والاستقصاء ، يقالُ ، بحث عنه : أي سأل واسْتَقْصَى : أي بلغ أقصى ما يستطيع في البحث عنه .

والوصف من الفعل (بحث) باحث ، بَحَّاث ، بَحَّاثة ، والصيغتان الأخيرتان للمبالغة في الوصف بالحدث ، والتّاء في الصيغة الثالثة : لتأكيد المبالغة ، وليست للتأنيث ، ومن البحث بمعنى طلب الشيء ، والتفتيش عنه قول العرب في مثل : « كباحثةٍ عن حتفها بظلفها » .

يضرب هذا المثل في طلب الشيء ، يؤدي بصاحبه إلى التلف والهلاك وهو بمعنى الحتف ـ والظلف : الظفر المشقوق للبقرة والشاة ونحوهما : ويقال مات فلان حتف أنفه ، وحتف أنفيه : أي مات على فراشه بلا ضرب ولا قتل . ولا غَرَقَ ولا مَرَق ، فيتنفَّسُ حتى ينقضي أجله . والبُحوث (بضم الباء) ويجوز فتحها : اسم من أسماء سورة (براءة) ؛ لأنها بحثت عن المنافقين وصفاتهم وأسرارهم . أي : استثارتها ، وكشفت وفتشت عنهم ، واستقصت ذكر معايبهم . والبحاثة ـ بضم الباء : التراب الذي يبحث فيه عن الشيءِ . والبحيث : السِرُّ : يقال : بدا بحيثه : أي : سرّه . وجمع البحث : أبحاث وبحوث ـ والأول : جمع قلّة ، والثاني : جمع كثرة ـ فالبحث معناه اللغوي المصدري :

نَبْش وطلب وتفتيش وفحص واستقصاء ـ ولذلك عُرّف في « المعجم الوسيط »[3]

---

(2) سورة المائدة : الآية 31 .

(3) جـ 40:1 (بحث) .

بقول مؤلفيه : « البحث : بذل الجهد في موضوع مّا ، وجمع المسائل التي تتعلق بـه ، وثمرة هذا الجهـد ونتيجته » أي إنّ البحث يـطلق على معنيـين : المعنى المصدري وهـو ما تقدم ، والمعنى الاسمي العملي ـ وهـو : الموضـوع المكتوب المـدوّن أو المسجل ، ثمـرة جهد الباحث المبذول في القيام به وإنجازه ، فهو نتيجة هذا الجهد وفائدته ومحصوله وبذلك نصل الى المعنى الاصطلاحي للبحث ، ولا نكاد نلمس خلافاً واسعاً بين المعنيينْ ، إلاّ ما يضيفه الاصطلاح ـ عادة ـ من الشروط والقيود والمواصفات .

ج ـ كثرة تعاريف العلماء للبحث :

كـثرت تعـاريف العلماء في العصر الحـديث للبحث العلمي ، وتعـددت آراؤهم في تحديد مفهومه ـ وهي على كثرتها يدل معظمها ـ كـما في المعاني اللّغـوية السـابقة ـ عـلى أن البحث وسيلةٌ للفحص ، والاستقصـاء المنظمـينْ ، والتفتيش الدقيق ، وهـوَ ما يقـوم به البـاحث لاكتشاف معلومـات أو علاقـات جديـدة ، أو لتطويـر معلومات مـوجـودة ، أو تصحيحها ، أو تحقيقها ، على أن يتبع في ذلك خطوات المنهج العلمي ، وينهج الـطريقة العلميـة ، ويتخذ الأدوات اللازمة للبحث ، وجمـع البيانـات والمعلومات[4] . وقـد نقل الدكتور عمر التومي الشيباني[5] بعض هذه التعـاريف ، ومن ذلك تعـريف عمداء كليـات الزراعة العربية للبحث بأنه : « عملية الاستعانة بالمعلوم من المعارف في اكتشاف المجهول منها » أو هو : « اتباع الأسلوب العلمي للبحث عن حقيقة مجهوله » وتعـريف الدكتـور مصـطفى كـمال طُلْبة بـأنـه : « الأسلوب المتبـع للحصـول عـلى المعلومـات ، وإثبـات صحتهـا ، وربطهـا بمعلومات أخـرى سبقت معرفتهـا ثم صياغتهـا في قـاعـدة أو قـانـون عام » . ويبدأ هـذا الأسلوب با لمـلاحظة أو الاقتنـاع بفكرة معنيـة ، ثم إجراء التجـربة ورصد المشاهدات ، ثم تحليل المشاهدات ، واستخلاص النتائج ، ثم ربط هذه النتائج بنتائج أخرى معروفة في صيغة قانون علمي ، أو قاعدة علمية » .

ولعلّ هذا التعريف أقرب تعريف إلى مجال دراساتنا النـظرية ، لمـا فيه من التفصيـل

---

(4) أصول البحث العلمي ومناهجه : ص 20 ، د. أحمد بدر .

(5) في بحثه (فلسفة وأهداف البحث العلمي) : ص 15 . من أبحاث الدراسات العليا بالجامعات الليبية . من منشورات مركز البحوث بجامعة قاريونس ، بنغازي .

وإمكان التعميم على الدراسات اللغوية والأدبية ، ويعتبر النصف الثاني منه إشارة لخطوات المنهج العلمي التي سيأتي بيانها .

وقد ذكر الدكتور أحمد بدر[6] تعاريف أخرى لا تخرج في مضمونها عن هذه ، ومن الواضح أن هذه التعاريف كلها تصدق على العلوم الطبيعية المعملية والتطبيقية والتقنية أكثر مما تصدق على العلوم والأبحاث النظرية . ولكن البحث العلمي يراد منه أيضاً أن يشمل هذه العلوم ، وأن تكون من مجالاته ، كعلوم اللغة والأدب والاجتماع والاقتصاد والتاريخ والتربية وعلم النفس وغيرها ، وذلك على الرغم من الصعوبات والعقبات التي يلاقيها الباحث في إجراء البحث العلمي فيها - ولذلك نجد أنفسنا - مع ما ذكرناه من التعاريف ، أو أشرنا إليه - لا زلنا نشعر أننا في حاجةٍ إلى تعريف جديد للبحث يكون أقرب إلى تخصصنا النظري ، وأنواع بحوثنا الإسلامية والاجتماعية واللغوية والأدبية ، فنستطيع بعد ما قررناه من المعاني اللغوية لكلمة (بحث) وما عرفنا من تعاريف العلماء السابقين له ، نستطيع أن نعرفه بقولنا :

« هو العمل العلمي الذي نتبع في القيام به خطوات المنهج العلمي ، وننهج الطريقة العلمية بالتفكير والتأمل ، وبذل أقصى ما نستطيع من القدرة والدِّقّة والأمانة والتقصي لجميع الحقائق والمسائل المتصلة به ، للحصول على معلومات جديدة ، وربطها بمعلومات سبقت معرفتها ، أو لتطوير معلومات معروفة من قبل ، أو لتصحيحها وتقويمها أو تحقيقها وتوثيقها - ثم صياغتها في أسلوب مُوثّق ، أو قانون علمي عام » .

فهذا التعريف واضح وشامل لجميع أنواع البحوث المعملية التجريبية ، والتطبيقية والنظرية الميدانية والوصفية ، ويتضمن القواعد الأساسية للبحث العلمي المقبول ، وخطواته التي يجب أن يتبعها الباحث في القيام ببحثه ، والصفات المطلوبة في الباحث ، والتي يجب أن يتحلّى بها من الجد والإخلاص للبحث ، والمحاولة الجادة والدائبة لوجوب الاتصاف بالدقة في الفهم ، وجمع المعلومات وتبويبها وصياغتها وتسجيلها بالأمانة الخلقية والعلمية ، ووجوب الاستقصاء الكامل للحقائق والمسائل المتصلة بموضوع البحث .

كما يتضمن - هذاالتعريف - الأهداف التي يمكن أن يتوخّاها الباحث من بحثه ،

---

(6) في كتابه السابق ، ص 20 .

والمتمثلة في اكتشاف معلومات جديدة ، أو تطوير معلومات قديمة وتنميتها ، أو تصحيحها وتقويمها : أي تعديلها وإزالة ما قد يكون فيها من قصور أو عِوَج وأخطاء ، أو تحقيقها وتوثيقها . أي : إحكامها وتقويتها بالوثائق والتجارب العلمية ، والأدلّة والشواهد المؤيِّدة والمصادر المثبتة لها .

ومن الواضح أن تعريفات البحث السابقة كلها تعريفات حديثة تعني البحث بمفهومه الحديث المتطوِّر ، والقائم على المنهج العلمي المنظم .

وقد عرَّفه علماؤنا المتقدمون بقولهم[7] : « البحث لغة : هو الفحص والتفتيش ، واصطلاحاً : هو إثبات النِّسْبة الإيجابية أو السَّلبية بين الشيئين بطريق الاستدلال » . وهو تعريف منطقي : فالنسبة هي التعلق والارتباط التام بين الشيئين كالارتباط بين المبتدأ والخبر ، وبين الفعل والفاعل ، أو المسند والمسند إليه ، وهي قسمان :

موجبة مثبتة وهي الإيجابية ، ومنفية مسلوبة وهي : السلبية وإثباتها هي الحكم بها والتصديق بكونها ثابتة واقعة بين الشيئيْن أو منفية غير واقعة ، « بطريق الاستدلال » :

أي : إقامة الدليل وتقريره لإثبات المدلول ، واسم الدليل يصدق على كل ما يُعْرَفُ به المدلول ، سواء أكان عقلياً محصناًأم كان مركباً من العقلي والنقلي كليهما؛ لأن النقلي المحصن لا يفيد . وقد يأتي لهذه الفقرة بعض المزيد من الإيضاح .

مَجَالاتُ البَحْثِ العلميِّ وأنواعُهُ

مجالات البحث العلمي كثيرة ومتنوعة ، فهي تتسع لدراسة جميع مشكلات العلم والأدب والحياة ، وأنماطها الإنسانية والاجتماعية لفهم الظواهر الطبيعية والكونية والثقافية والاجتماعية ، والاقتصادية ، وغيرها من الظواهر التي يمكن للباحث أن يتخذ منها موضوعاً لبحثه أو أبحاثه ، لاكتشافها وتشخيصها أو تطويرها وتحقيق مزيد من الفهم حيالها ، أو للوصول إلى حل المشكلات المرتبطة بها[8] .

---

(7) التعريفات : للسيد الشريف علي الجرجاني ، ص 36 ـ وينظر : الكليات ج 1 ، ص 425 ـ ج 2 ، ص 322 و 323 ، لأبي البقاء الكفوي .

(8) وينظر بحث الدكتور « عمر التومي الشيباني » السابق : ص 13 ,36 .

وكثيراً ما تطلق كلمة « البحث » على أي نشاط من أنشطة الدراسين ونجد اختلافات أساسية بين هذه الأنشطة ، وبين المقالات العلمية المنشورة ، والدراسات المدوّنة في أي حقلٍ من حقول البحث والمعرفة ، فبعضها يتضمن أحكاماً عامة ، ويصدر تعميمات سريعة وادّعاءات واسعة مبنية على دليل أو أدلة يقدمها الباحث ، وبعضها يُصَوِّر انطباعات الكاتب وإدراكاته التي اكتسبها من دراسته التي قد تكون سريعةً عَجْلَى ، أو غير محكمة ، ولا وافية ، ويكون ما يقدمه لموضوع دراسته من تفسير وتعليل معبِّراً عن هذه الانطباعات وطابعه الشخصي ، ونجد بعض هذه المقالات والأبحاث يتناول موضوعات علمية ، ويصف التجارب العلمية ويحلّل نتائجها ، ووجوه تطبيقاتها ، وكل ما يتصل بها.

فأنواع البحث العلمي كثيرة ومتباينة ، لتنوع مجالاتها واتساعها ، واختلاف طبيعتها ، وتباين أساليب تناولها ، وقد قسمت باعتبارات مختلفة[8] . ويشمل هذه التقسيمات نوعان رئيسان هما :

أ ـ البحث العلمي المعملي الذي يتخذ من علوم الطبيعة والطب والطاقة والكيمياء والهندسة والزراعة ـ وغيرها ـ ميداناً له ولتجاربه الأساسية والتطبيقية والتطويرية ، والاستطلاعية الكشفية وهو يخص الكليات العلمية المعملية ، والمعامل التطبيقية التطويرية لقوانين هذه العلوم وتطبيقاتها .

ب ـ البحث العلمي الوصفي الذي يتخذ من علوم القرآن واللغة والأدب والتاريخ والاجتماع والتربية والفلسفة والاقتصاد ـ ونحوها ـ ميداناً له ولدراسته الميدانية ، ومجالات لحل المشكلات المتصلة بها ، وتقويم المواقف والنظريات ، وتحقيق الوثائق والمستندات ، وتحليل الظواهر والأحكام والقيم المرتبطة بهذه العلوم .

على أني أرى أن هذين النوعين الرئيسين الشاملينْ لأنواع البحث العلمي يفسرُهما ويفصلُها أنواع البحث العلمي الثلاثة الآتية[9] :

1 ـ بحث التنقيب عن الحقائق وجمعها :

يقوم هذا النوع من البحث على دراسة موضوع معين ، والتنقيب عن حقائقه

(9) أصول البحث العلمي ومناهجه : ص 21 وما بعدها ـ بتصرف واسع .

وأسسه للتعرف عليها ، وتحديدها واستقرائهـا ، وجمع وحـداتها وتقـويمها وتصنيفهـا دون استخدام هذه الحقائق في حل مشكلة معينـة ، ودون محاولـة تعميم نتائجهـا وبناء أحكـام عليها ، وذلك مثل أن يقوم أحدُ الدّارسين ببحث تاريخ معهد علمّي معيّن ، فإنـه يجمع ما يتصل بهذا التاريخ من الوثـائق القديمـة والفهارس والقُصَـاصات الصحفيـة والخطابـات والمفكرات ـ وغيرها من المواد . . . وقد يلجأ إلى سؤال العارفين بها ، وذلك للتعرّف على هذا المعهد ونموّه وتطوره ، والحقائق المتعلقة به ، فإذا لم يكن هذا الباحث سـاعياً لإثبـات حكم معين ، وجعله عاماً فإن عمله ذاك يُعدّ تنقيباً عن الحقائق والحصول عليها والوقـوف عند معرفتها وتقويمها وتصنيفها .

وكذلك مَنْ حاول أن يدرس سيرة أحد القادة أو الزعماء ، أو المصلحين ، فإنه يقرأ كل ما كَتَبَ ، أو كُتِبَ عنه ، ويدرس كل ما قام به من أعـمال ، أو كان لـه تأثـير فيه من جميـع وجوه الإصـلاح أو التغيير ، وبـاختصار يـدرس كل مـا يتصل بـه ـ فيجمع سـيرته والحقائق المتعلقة بحياته ونشاطاته من غير تقويم لشخصيته ، ولا تقـدير لمـدى إسهام هـذا الزّعيم ، موضوع الدراسة في مجال من مجالات نشاطه ، فهذا العمل الذي يقوم به هـذا الباحث لا يخرج عن كونه مجرد التنقيب عن الحقائق والحصول عليها .

ومثـل ذلك مَنْ يـدرس مادّة لغـوية من القـرآن الكـريم ، مثـل كلمـة (حق) أو (عـدل) فإنـه يقوم : إمـا بقراءة القـرآن الكريم ، وإمـا بالـرجـوع إلى أحـد المعـاجم المفهـرسة لآيـات القرآن وكلماتـه ، فيجمع الآيـات التي وردت فيهـا إحـدىٰ صيـغ المـادة المدروسة ، وينظر في معناها في كل موطن ، وصلتها بـالكلمات الواقعـة في تركيبهـا ، ثم يصنف كل مجموعة حسب المعنى والصِّيغة الجامعين لها ويحررها تحريـراً دقيقاً ، فحيثـما كان عمله جمعاً ووصفاً وتحديداً للحقائق والمعاني ، فإن بحثه يكـون لمجرد التنقيب عن الحقـائق والاكتفاء بها . وكذا مَنْ أراد أن يُعِدَّ معجماً لغويًّا عاماً شاملاً لكل مواد اللغة ، أو خـاصاً بموضوع محـدد منها ، فـإنه لإعـداده يرجـع لمعاجم اللغـة ومصادرهـا من الشِّعر والنَّثر ، فيجمع المواد ويـرتبها ويصنف كـل مادة في مجمـوعة أو أكـثر حسب المعنى ، أو المعاني التي وردت لهـا ، وحسب المنهج الـذي اختاره لتصنيفهـا ، ثم يحررهـا تحريـراً جيّـداً دقيقـاً ـ وكذلك في الثاني ـ الخاص ـ غير أنه فيه يكتفي بمواد الموضوع الخاص الذي اختاره ـ فهذا البـاحث ـ أيضـاً ـ يعـد عمله لمجـرد التنقيب عن الحقـائق والحصـول عليهـا وجمعهـا ، ووصفهـا . إلى غير ذلـك من الموضـوعات التي لا حصر لهـا ، والتي يمكن دراستهـا بهـذا

النوع من البحث : « بحث التنقيب عن الحقائق » ـ والحصول عليها ، وعندما يقوم الباحث بخطوة أكثر من مجرد تجميع الحقائق والتنقيب عنها والحصول عليها لمحاولة التعميم وإصدار الأحكام واقتراح الحلول التي تستند على هذه الحقائق ، يكون ـ إذن ـ قد انتقل إلى شكل آخر من أشكال البحوث .

وتجدر بنا الإشارة إلى أن هذا اللون من البحث كما يكون في العلوم النظرية يكون في العلوم التجريبية المعملية ، إلا أننا في تمثيلنا وتحليلنا نهتم أكثر ـ بالقسم الأوّل النظري ـ لأنه مجال دراستنا .

2 ـ بحث التفسير النقدي :

يقوم هذا النوع من البحث إلى حد كبير على التدليل المنطقي والتفكير العقلي للوصول إلى حلول للمشكلات ، أو تقويم للمواقف والقيم وتحليل للمشاعر والأحاسيس وتفسير للغوامض والرّموز ، ويطبق عادة عندما تتعلّق الدراسة بالأفكار والآراء والنزعات أكثر من تعلقه بالحقائق المقررة والقضايا الثابتة ، ففي مادّة كالأدب تقوم على الأفكار والعواطف والخواطر والمعاني التي يحسّ بها الأديب ويؤديها ، ويصورها تصويراً فنياً ليؤثر فنياً ، في مثل هذه المادة يختلف موقف الباحث فيها عن موقفه في المواد ذات الحقائق الثابتة المقررة ، فيكون بحثه تفسيراً نقدياً ، وتقويماً للأفكار والقيم الجمالية في المادّة الأدبية ونظائرها التي تشبه محتوياتها محتوى هذه المادة .

ولا بد لإجادة بحث التفسير النقدي من وسائل أساسية وصفات في الباحث مثل سعة الاطلاع والخبرة وقوة الإدراك والفطنة وسلامة المنطق والقدرة على التحليل والتدليل ، والنظرة الموضوعية ، وإن كانت هذه الوسائل والصفات يختلف اعتبارها والحاجة إليها بين موضوع آخر .

ومن النماذج التي يمكن التمثيل بها لهذا البحث : أن يتجه باحث إلى دراسة القيم الخلقية والإنسانية ، أو الاجتماعية في شعر فحل من فحول الشعر ، أو شعر عصر من العصور ، أو إلى دراسة مجموعة من المقالات الفلسفية ، أو النظرات الاجتماعية ، أو السياسية ، أو التطبيقات الديمقراطية في تجمع شعبي معيّن ، حيث لا يهتم بالحقائق والأصول المقرّرة في دراسته ، وإنما يهتم بالآراء حولها ، والأفكار المنبثقة عنها والتطبيقات

المبنية عليها ، والأسباب والعوامل المحركة ، وللقيام بذلك لا بد أن يقرأ الباحث كل ما يتصل بموضوعه الذي اختاره ، ويطّلع على كلّ جوانبه ويفحص جميع ما قيل حوله من الآراء والتفسيرات ـ سواء أكانت مكتوبة أم مسموعة أم مرئية ، ثم يحللها ويصنفها ويتناولها بالتفسير النقدي الموضوعي المنطقي مُبرزاً ما في تلك القيم من السّموّ أو الصّنعة ، ومبيّناً أوجه القوة ، أو الضعف في تلك الآراء والتطبيقات ، ومقوّماً سمات الاعتدال أو الغُلُوّ أو الانحراف فيها أو في غيرها من الأفكار المتصلة بها ، وبذلك يكونُ الباحث قد كوّن في ذهنه إجابات منطقية ، وتفسيرات مقبولة لما تناوله من الأفكار والمواقف ، وما تثير من مشكلات فيستطيع أن يعبّر عما تكوّن لديه بحكم ناضج ، وتفسير مقبول للموضوع الذي تناوله ، وما دامت النتائج التي يصل إليها الباحث تعتمد على المنطق ، وعلى الرأي الراجح لديه ، فإنه يقوم ببحثٍ يتضمن التفسير النقدي ، ويسمّى به ، وهو خطوة متقدمة عن مجرد الحصول على الحقائق ، فقيمته لا يمكن إنكارها ، إذ قد يكون من الصعب جدًّا بغير التفسير النقدي أن نصل إلى نتائج ملائمة ، وتفسيرات مقبولة للمشكلات التي لا تحتوي إلا على قدر ضئيل من الحقائق المحددة ، فيكون التفسير النقدي هو المنهج الوحيد الذي يمكن أن نسلكه على أن تعتمد المناقشة فيه ، والتفسيرات ـ أو تتفق على الأقل ـ مع الحقائق والمبادىء المقرّرة في المجال الذي يقوم الباحث بدراسة أحد موضوعاته ، أو إحدى عيّناته وأن تكون الحجج والمناقشات واضحة ومنطقية ، وأن تكون النتائج التي يصل إليها الباحث مبنية بناءً منطقيًّا على الحقائق المعروفة ، والأصول المقررة ، حتى يستطيع القارىء متابعة المناقشة ، وتقبُّلَ النتائج ، وتعتبر هي الرأي الراجح في تفسير المشكلة ، أو الموضوع ، أو الموقف الذي تمّت دراسته من قِبَلِ الباحث . والمطعن الأساسي الذي يجب تجنبه في بحث التفسير النقدي هو أن تعتمد النتائج والأحكام على الانطباعات العامة للباحث ، وليس على الحجج والمناقشات الموضوعية المنطقية المحدّدة .

3 ـ البحث الكامِل :

البحث الكامل يستخدم كلا النوعين السابقين : التنقيب عن الحقائق ـ والتفسير النقدي : أي الاستقراء والاستنباط العقلي ، والاحتجاج المنطقي ، ويعتبر خطوة متقدمة عنهما ، ويهدف إلى حلّ المشكلات ، ووضع الحلول ، وتعميمها بعد التنقيب عن جميع الحقائق المتعلقة بالعيِّنة موضوع البحث ، وتحليل جميع الأدلّة التي يتم الحصول عليها ،

ومناقشتها وتصنيفها منطقياً ، مع وضع الإطار المناسب اللازم لتأييد النتائج التي يتم التوصل إليها .

فالبحث الكامل هو ذلك النوع من البحث الذي يستخدم المنهج العلمي ويتبع خطواته في تحديد الموضوعات وتناولها ، وتحليل المشكلات ، واستخدام العقل والمنطق في ترتيب الأدلّة ومناقشتها ، وفي إصدار الأحكام والتعميمات ، وسيأتي بيان هذا المنهج ومرتكزاته بالتفصيل ـ وذلك مثل أن يقوم باحث خبير بدراسة مشكلة ضعف تلاميذ المرحلة الإعدادية أو الثانوية في اللغة العربية ، أو غيرها من المواد المقررة ، أو مشكلة التّسيّب الإداري ، أو مشكلة السلبية في المشاريع العامة ، أو مشكلة غلاء المهور ، وارتفاع مصروفات الزواج ، أو مشكلة الحصول على المصادر والمراجع للأبحاث المتقدمة ذات المستوى العالي ـ فكل مشكلة من هذه المشكلات ـ أو غيرها ـ تحتاج في دراستها إلى تحديدها تحديداً علمياً ، والتأكد من وجودها ، وحاجتها إلىٰ حلّ ، ثم تجمع أسبابها ، وتستقصى الأدلة المتضمنة للحقائق المثبتة لها ، وتحلل تحليلاً دقيقاً ، ثم نقترح الحلول الصالحة لحلها ، والتطبيق عليها بالاختبار واستخدام العقل والمنطق السليم المنظم في ترتيب الحجج والإثباتات الحقيقية التي تؤدي إلى سلامة اقتراح حل معقول وعلميّ لتلك المشكلة التي درسناها .

إن البحث الكامل يعتمد على الدليل الحقيقي الموضوعي أكثر مما يتم في « التفسير النقدي » ـ ويذهب أبعد كثيراً من مجرد التنقيب عن الحقائق والوصول إليها ، ويقتضي ـ دائماً ـ البحث العميق والطويل عن هذا الدليل الذي يقوم عليه ، وقد يكون منه نتائج البحوث السّابقة التي قام بها باحثون آخرون ، كما يقتضي أن تكون نتائجه حلاً لمشكلة علميّة ، وموصّلة إلى مرحلة التعميم المبني على الدّليل الذي استخدمه الباحث .

العِلْمُ وَالمعرفَةُ

معناهما اللغوي ـ والفروق بينهما ـ ومفهوم العلم الاصطلاحي .

أ ـ معنى العلم والمعرفة اللغوي :

هاتان الكلمتان : العلم والمعرفة بينهما اتصال قوي ، وتقارب شديد في معناهما

اللغوي البسيط ـ وهو الإدراك ـ ولكنهما مع هذا الاتصال والتقارب بينهما فروق دقيقة من حيث اللفظ ، والمعنى كلاهما .

فالمعرفة : مصدر ـ عرف الشيءَ ، يعرفه معرفة وعرفاناً إذا أدركه بتفكير وتدبّر ـ وتأمل لأثره الدال عليه ، وصفاته المميزة له ، فهي إدراك لذات الشيء وحقيقته بما يدل عليها ويرمز إليها ، ولذلك فإن فعلها ينصب مفعولاً واحداً دالاً على الذات ، غير محكوم عليها بصفة من صفاتها ، ولذلك ـ أيضاً ـ يعرفها مؤلفو « المعجم الوسيط »[10] بأنها : إدراكُ للشيء بحاسة من الحواس ، وهي في العرف العام خمس : هي البصر والسّمع والشّم والذّوق واللمس ـ وتسمّى الحواس الظاهرة وهي طريق من طرق العلم ـ كما يأتي ـ ثم إن المعرفة تستعمل في الغالب ـ فيما غاب عن القلب ، ويشمله النسيان ، فإذا أدركه الإنسان بعد نسيانه قيل : عرفه . وفيما وصف شخص بصفات قامت في نفسه واختزنت في ذاكرته ، فإذا رأى صاحب هذه الصفات ، وعلم أنه الموصوف بها قيل : عرفه ، كقول تعالى في معرفة يوسف لإخوته عند دخولهم عليه : ﴿ **وَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ ، فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنْكِرُونَ** ﴾[11] ـ أي هو عرفهم وهم لم يعرفوه لطول غيابه عنهم ، وبُعْدِ عهدهم به .

وأما العلم فهو مصدر الفعل : علم الشيء يعلمه علماً ، إذا أدركه بحقيقته ، وعرفه حق المعرفة ، وهو قسمان ، أولهُ معنيان :

1 ـ **المعنى الأول** : إدراك الشيء ، وتصوّر حقيقته الدالة عليه وهذا بمعنى المعرفة مطابقاً لها في الدلالة ، ولذلك فهو ينصب مفعولاً واحداً مثلها كقوله تعالى : ﴿ **وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لا تعلمونهم. اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ** ﴾[12] أي لا تعرِفونهم الله يعرفَهم . فالعلم يستعمل بمعنى المعرفة ، ولكن المعرفة لا تُسْنَد إلى الله ، ولا يوصف بها ، فلا يقال : عرف الله ـ أو يعرف الله ـ أو الله عارف لأن المعرفة لا تكون إلا بتفكر وتدبر وكسب من المعارف ، وتكون ـ في الغالب ـ لتفكر الشيء بعد نسيانه ، ولمعرفة الشيء بعد وصفه ، واختزان أوصافه في الذاكرة ـ كما سبق ـ ولذلك لم يسند القرآن المعرفة ومشتقاتها إلى الله ـ عز وجل ، ولم يصفه بها واختار لنفسه ـ سبحانه وتعالى ـ الوصف بالعلم لأنه أكمل

---

(10) مادة « عرف » ج 2 ، ص 595 .

(11) سورة يوسف : الآية 58 .

(12) سورة الأنفال : الآية 60 .

وأوسع معنى ـ كما يأتي ـ وعدم وصف الله بالمعرفة ومشتقاتها لا يمنع وصفه بالعلم ، الذي هـو بمعناهـا ، ولا ينافيـه ، لأن منع وصفـه ـ سبحانـه ـ بها نشـأ عن لفظ المعـرفـة دون معنـاها ، إذ شـاع استعمالهـا في الإدراك بعد الغفلة ، أو النسيـان ، كـما نشـأ عن وسيلة تحصيلها الذي لا يكون إلا عن طريق الكسب ـ كما عن وسيلة تحصيلها الـذي لا يكون إلا عن طريق الكسب ـ كما سبق ـ والعلم بمعنى الإدراك ليس كذلك فيهما .

2 ـ المعنى الثاني : الإيقان والتصديق بأنّ الشيءَ حَاصِلٌ ومتحقق ، أو غير حاصـل ولا متحقق ، وهـو الحكم على الشيء بـوصف من الأوصاف الثـابتة لـه ، بإثبـاتـه لـه ، وإسنـاده إليه ، لأنـه موجـود له ، ومـوصوف بـه ، أو بنفيه عنـه لأنه منفيٌّ عنـه ، وغير مُتّصف بـه ، كقـولـه تعـالى : ﴿ فَـإِنْ عَلِمْتُمُـوهُنَّ مُؤْمِنَـاتٍ فَـلَا تَـرْجِعُـوهُنَّ إِلَىٰ الْكُفَّارِ ﴾[13] ، ومثل : « علمت الصدق نافعاً . والكذب مضـرّاً » ومثل : لا أعلم الاجتماع منعقداً ـ أو لا أعلم الطريق مفتوحـاً ، ومن ذلك يتبـين أن هذا القسم من العلم هو : المتعدي إلىٰ مفعولين ، والمتعلق بالمركب من الكلام .

ب ـ الفُروق بَين العِلم والمعرفَةِ :

مما سبق يظهر أن هذين اللفـظين يلتقيان في معنـاهما البسيط ، وهـو : كونهما دَالّـيْنِ على الإدراك للأشياء والإحاطـة بمعانيهـا ـ ثم هما يفـترقان بعـد ذلك ، ونلخص الفـروق بينهما فيما يلي :

1 ـ من الناحية النحوية اللفظية : فعل المعرفة ومشتقاته ، والعلم الذي بمعناها : ينصب مفعولاً واحداً ، مما يجعلها لـلإدراك الجزئي البسيط وتصـوره ، فهي لإدراك ذوات الأشياء بآثارها الحسية ، أو المعنويـة ، بينما العلم الـذي بمعنى اليقين ينصب مفعـولين ، فهـو لإدراك النسبة والعـلاقة بـين الأشياء ، والحكم بثبـوتهـا أو نفيهـا ، ممـا يجعله يتعلق بالمركبات للتصديق بوقوع النسبة ، أو عدم وقـوعها ، وقـد تقدم معنى النسبـة في تعريف البحث عند الأقدمين .

2 ـ ولذلك يقال : إن المعرفة تتعلق بذات الشيء والعلم يتعلق بأحواله وما يتصف بـه ، تقول : عـرفتُ محمداً : إذا كنت قـد عرفت ذاتـه ، أو عـرفت نفسـه ـ وعلمتُـه

---

(13) سورة الممتحنة : الآية 10 .

صَالحاً ، إذا كنت قد عرفته متصفاً بـالصّلاح ، فهنـا العلم لم يتعلق بذاتـه مجردة ، وإنمـا تعلّق بها موصوفة بصفة الصلاح ، محكوماً بثبوت هذه الصفة له . ولذلك أيضاً جاء الأمر في القرآن بالعلم دون المعرفة ، كقوله تعالى : ﴿ فَاعْلَمْ أَنَّـهُ لَا إِلَهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾[14] أي : تيقَّنْ وصَدِّقْ ـ أو دُمْ على يقينك وتصديقك ـ أيها المؤمن ـ أن الحال والشأن لا معبود بحق في الوجود إلا الله ـ عز وجل .

فالمطلوب العلم والتيقن بصفة الوحدانية لله ، وهي كونه هو وحده المعبـود بحق ، المستحق للعبادة واحداً لا شريك له .

3 ـ ومن الفرقين السابقين يـظهر أن المعـرفة تفيـد تمييز الشيء المعـروف عن غيره ، والعلم يفيد تمييز ما يوصف به الشيء عن غيره ، فـالمعرفـة لتخليص الذات من غـيرها ، والعلم : لتخليص صفاتها من صفات غيرها ولذلك إذا قُلْتَ : عرفتُ الطريقة . استفاد المخـاطب أنك تبيَّنت الـطريق ، وميَّزتـه عن غيره ، ووضـح لك ، ولم يبق ينتـظر شيئـاً آخر ، وإذا قلت : علمتُ الطريقة ، وسَكَتَّ لم تُفِد المخـاطب شيئاً ؛ لأنـه ينتظر منـك أن تخبره على أي حـال علمتـه ، فـإذا قلتَ : علمت الـطريق واسعـاً ، أو ضيقـاً ، أو طويلاً ، أو غير صالح ـ حَصَلَت الفائدة ، واستفاد المخاطب .

4 ـ المعرفة فيما يدرك بالتدبّر والتفكر والكسب فقط ، بينما العلم يستعمل فيما يدرك بواسطة كسب ، أو بلا واسطة ـ وقد تقدم تقرير ذلـك ـ ولهذا لا يقـال : الله عارف ، كما لا يقال : الله عـاقل ، ويقـال : الله عالم وعليم وعـلاّم وعَلِم ويعلم ـ فالله يـوصف بالعلم ومشتقاته ، وتسند إليه ، دون المعرفة ومشتقاتها ، ودون العقل ومشتقاته .

5 ـ المعرفة تستعمل فيما يدرك بآثاره ، ودلائل وجوده ومميزاته ، ولا تدرك ذاتـه ، ولـذا يقال : عـرفت الله ـ وأعـرف الله ـ وفـلان عـارفٌ بـالله ؛ لأن الله يُعْـرَف بـآثـار قدرته ، ودلائل وجوده ووحـدته ، ولا يجـوز أن يُقَال : علمت الله ، أو أعلم الله ، أو فلانٌ عالم بالله ؛ لأن ذات الله لا يُحاطُ بها ، ولا يـرقىٰ إليها علمُ الإنسان وإدراكُهُ .

6 ـ المعرفة يقابلها الإنكار ـ كما في آيـة سورة يـوسفَ السابقـة ، وكقولـه تعالى : ﴿ يَعْرِفُونَ نِعْمَـةَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا ﴾[15] أي : يجحـدونها ، ولا يعترفـون بأنها من عنـد

(14) سورة محمد : الآية 20 .

(15) سورة النحل : الآية 83 .

الله ، فلا يشكرونها بالإيمان والتصديق ، وعبادة الله - عزّ وجلّ - وتقول : عرفته : فأنكرني وعرف الحقّ ثم أنكره . إذا لم يعترف ويَقرَّبه ، فالإذكارُ ضد العرفان أو المعرفة . والعلم يقابله الجهل ، فمَن انتفى عنه العلم فهو جاهل ، كقوله تعالى : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾[16] - المجادلة : المخاصمة والمحاجَّة ، في الله ، أي في شأن الله ، وما يجب له من التنزيه والكمال ، وغير العلم هو : الجهل ، فهو يجادل في شأن الله ملتبساً بمغايرة العلم جاهلاً بما تقتضيه الألوهية من صفات الكمال والجمال والجلال كالوحدانية والقدرة والعلم ، وفعل ما يريد . فالعلم ضد الجهل .

7 - من كل ما سبق يتبين أن المعرفة أخص من العلم ؛ لأنها لا تكون إلا بكسب ، ولا تتعدّى إدراك ذات الشيء إلى إدراك صفاته ، ولأنها إدراك للشيء مُفصَّلاً مُميَّزاً عمّا سواه ، والعلم يكون مجملاً ومفصَّلاً ، ولأنها تفيد تمييز المعلوم من غيره ، والعلم لا يفيد ذلك إلا بضرب آخر من التخصيص في المعلوم بذكر صفة من صفاته ، والدليل على ذلك قول اللغويين : « إن العلم يتعدى إلى مفعولين ليس لك الاقتصار على أحدهما إلا أن يكون بمعنى المعرفة - كما سبق - وقد تكون هي بمعنى العلم ، فتفيد ما يفيده - وإذن - كلُّ معرفةٍ علمٌ ، وليس كلُّ عِلْمٍ مَعْرِفَةً »[17] .

ج - مفهوم العلم الاصطلاحي عند العلماء العرب والمسلمين:

من كل ما سبق يظهر أن كلمة « العلم » هي المؤهلة الصالحة من الناحية اللغوية للتعبير عن العلم بمعناه الاصطلاحي ، وهذا ما استقر عليه الفكر العربي الإسلامي ، إذ اتخذ علماءُ العرب والإسلام « العلم » عنواناً دالاًّ على كل المعلومات والمعارف التي أدركوها وابتكروها أو نقلوها ودونوها في مؤلفاتهم ، وانطلقوا في حديثهم عنه وتعريفهم إياه ، وتقسيمهم له ، وبيانهم لأقسامه ، انطلقوا من حقيقته اللغوية وسعتها وصلاحيتها

---

(16) سورة الحج : الآية 3 .

(17) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز : لمجد الدين الفيروز أبادي ، تحقيق المرحوم الأستاذ محمد علي النجار ، ج 4 ، ص 57, 47 « بصيرة في عرف » و 95, 88 - « بصيرة في علم »

- الفروق في اللغة : ص 73, 72 ، لأبي هلال العسكري .
- المصباح المنير - مادة « عرف » و « علم » للفيومي .
- فرائد اللغة في الفروق : ص 218 . « العلم والمعرفة والعرفان » : للأب هزيكوس اليسوعي .
- الكليات : ج 3 ، ص 204 - « العلم » لأبي البقاء الكفوي .

لشمول جميع أنواع المعارف الدينية والإنسانية والعقلية والطبيعية وهم ـ مع انطلاقهم ـ من هذه الحقيقة لا يغفلون ما يضيفه الاصطلاح من القيود والشروط والتفصيلات ، فقد تقرر لديهم وفي مؤلفاتهم[18] ، أن العلم يطلق إطلاقاً حقيقياً على ثلاثة أمور هي :

1 ـ الأصول والقواعد العامة التي يتكون منها أي علم من العلوم ، وهي القضايا الكلية ، التي يعرف بها أحكام الجزئيات التي تطبق فيها هذه الأصول والقواعد ، وتدخل تحت حقيقته كلية واحدة ويجمعها نظام علمي مترابط متماسك ـ كعلم النحو وقواعده العامة وقضاياه الكلية كقولهم : « كل فاعل يجب أن يكون مرفوعاً » « وكل مفعول يجب أن يكون منصوباً » و « كل مبتدأ يجب أن يكون معرفة » ولا يكون نكرة إلا إذا كان لها مُسَوِّغ » و « كل حال : الغالب فيها كونها مشتقة » . . . إلخ .

وإذا أطلق العلم بهذا المعنى فإنه يكون بمعنى المعلوم فهو مصدر بمعنى المفعول . وعليه يُعَرَّف بأنه : مجموع مسائل وأصول كلية تجمعها جهة واحدة .

2 ـ إدراك قواعد العلم ـ أي علم ـ وقضاياه الكلية ، والتصديق بها وقبولها ، فإدراك العلم قضايا عِلْمٍ مِنَ العلوم وقوانينَهُ العامة ، وتصديقه بها يُسمَّىٰ عِلْماً .

3 ـ ملكة استحضار أصول علم من العلوم وقضاياه الكلية وقواعده العامة ، والملكة : صفة راسخة ثابتة في النفس أو هي : استعداد عقلي خاص لتناول أعمال معينة بحذقٍ ومهارة ، مثل : الملكة اللغوية والفنية والعددية ، وهي تحصل مِنْ مزاولة العلم ـ بمعنى القضايا الكلية والقواعد العامة ـ وتكرار التصديق بها ، وهو السبب القريب لحصول هذه الملكة التي تسمَّىٰ علماً في عُرْف علمائنا القدماء .

ويجب أن نعلم أن الشخص لا يُسَمَّىٰ عالماً ـ عند الكثير منهم ـ بعلم إلّا إذا علمه بأدلته ، واستطاع أن يثبت قواعده العامة ، ومسائله الجزئية بالتحليل والدليل ، فإن لم يكن قادراً على ذلك يسمَّىٰ : حَاكياً مقلّداً ، لا عَالِماً .

هذا وقد عرفوا العلم بتعريفات كثيرة منها قولهم[19] : هو : « معرفة الشيء على ما

---

(18) ينظر : الكليات في الموضوع السابق ، وكشف الظنون : ج 1 ، ص 6 ، لحاجي خليفة ، وكشف إصطلاحات الفنون : ج 1 ، ص 3 ، لمحمد الفاروقي التهاوني ، تحقيق الدكتورين لطفي عبد البديع ، عبد المنعم محمد حسين .

(19) انظر : المراجع السابقة خصوصاً « كشف الظنون » ، والتعريفات : ص 137,135 .

هو به ، معرفة ناشئة عن ضرورة أو دليل » ومعنى « على ما هو به » : على حالته التي هو عليها ، وحقيقته التي يعرف بها ، ولذا قال الرّاغب الأصفهاني[20] : « العلم : إدراك الشيء بحقيقته » . أي : بيقين شأنه وصادِق معناه ، فالحقيقة : الشيء الثابت يقيناً ، وعند المناطقة : الحقيقة والماهية والمفهوم : هي المعنى الذي وضع له اللفظ ، والجزئيات والمَاصَدُقات : هي : الأفراد التي يتحقق فيها معنى اللفظ ، ومعنى ، . ومعنى : «معرفة ناشئة عن ضرورة أو دليل » أن العلم قسمان :

أ ـ **قسم بديهي ضروري** : وهو ما لا يحتاج إلى نظر واستدلال ومقدمات ـ كعلم الإنسان بوجود نفسه ، وأن الكل أعظمَ مِنَ الجزءِ ، وكالعلم الحاصل بإحدى الحواس الخمس .

ب ـ **قسم استدلالي** : يحتاج إلى البحث والنظر والدليل ، والسعي للحصول عليه ، كالعلم ـ بقواعد النحو والصرف ، وأصول الفقه وقوانين علم الطبيعة ، والكيمياء ، والطب .

والتعريف السّابق يشمل كل علوم البشر ، ولكنه لا يشمل علم الله ؛ لأنه لا يسمَّىٰ مَعْرفة .

مفهومُ العِلْمِ وأهدافُهُ في العَصْرِ الحَدِيثِ :

تطوّر مفهوم العلم ، وطرق تحصيله ، ومناهج البحث فيه في العصر الحديث تطوراً كبيراً ـ كما ضبطت أهدافه ـ فأصبح يراد منه أن يكون هو : الفيصل في الحكم على الأشياء ، وأنواع السلوك ، واكتشاف النسب والعلاقات بينها ، والربط بين الأسباب والظواهر للوصول إلى نتائج عامة ، وإثباتها في قوانين كلية ، وقواعد عامة ، لأن دور العلم ـ في المفهوم الحديث ـ لا يقتصر على مجرد وصف الظواهر ، ومعرفة ذواتها ، بل يَسْعَى إلى تقديم التفسير العلمي لها ، وإدراك أسبابها ، وكيفية حدوثها ، والحكم عليها بمميزاتها ، ونتائجها للسيطرة عليها والتنبؤ بحدوث ما لم يحدث منها ـ باتباع المنهج العلمي الحديث يقول ڤان دالين[21] : « إن ضبط قوى الطبيعة أعظم ما يطمح فيه العالم ، فهو

---

(20) في كتابه : « المفردات في غريب القرآن » ، (علم) ص 513 .

(21) في كتابه : « مناهج البحث في التربية وعلم النفس » ، ص 736, 72 .

يغوص بعمق في طبيعته الظاهرة ، لاكتشاف العوامل والعلاقات المعنية التي سببت حالة معينة أو حدثاً خاصاً ، مفترضاً وجود درجة معينة من الثبات والاتساق في الطبيعة تعينه على التنبؤ بأن ما حدث مرّةً يحتمل أن يحدث ثانية ، وبعد أن يعرف موضوعه معرفة شاملة دقيقة يصبح قادراً على اكتشاف العوامل المعنية التي ينبغي عليه أنْ يعالجها ؛ لكي يحقق شيئاً مرغوباً فيه أو يمنع حالة غير مرغوبة ، هذه المعرفة هي التي ساعدت الإنسان علىٰ التحكم في الأنهار الثائرة وتحويل قوتها إلى مصدر ثروة للبشرية ، والأمراض التي طالما عاثت فساداً في المجتمعات الإنسانية مثل : السّل والدفتريا ، والملاريا ، وشلل الأطفال ، خضعت للضبط في أجزاء كثيرة من العالم بفضل البحوث العلمية .

لهذا الاهتمام الذي أعطاه العلماء للعلم في العصر الحديث اعتبروا المعرفة أوسع وأشمل من العلم ، لأن المعرفة تتضمّن معارف علمية ، وأخرىٰ غير علمية ، والتفرقة بينهما على أساس قواعد المنهج ، وأساليب التفكير التي تتبع في تحصيل المعارف ، فإذا طبّق الباحثُ قواعدَ المنهج العلمي ، واتبع خطواته في التعرف على الظواهر ، والكشف عن الحقائق الموضوعة فإنه يصل إلى المعرفة العلمية[22] ، وإذا لم يفعل ذلك فما يصل إليه لا يسمّىٰ علماً ، ويمكن أن يسمى معرفة ، ويقول فان دالين : « وإذا أمكن لأيّ ظاهرة أن تخرج عن إطار هذه المسلمة : (مسلمة حتمية ارتباط كل ظاهرة طبيعية بأسباب معنية ولا تقع مصادفة) . خرجت أيضاً عن نطاق (العلم)[23] ، ويقول : « إنّ أفضل مَا يستطيعه العلم ، وهو يعالج حالة لا تخضع لمبتدأ الحتمية ، هو أن يصف سماتها كحادث منعزل »[24] .

ونلاحظ أن هذه التفرقة غير مبنية على معنى الكلمتين ، ومفهومها اللغوي العربي ، وإنما بنيت على اصطلاح الغربيين ، وتطور مفهوم العلم ، ومناهج البحث لديهم ، والتخصيصُ بالاصطلاح وتطويع الكلمات له أمر مقرّر في اللغة العربية ومعروف ، ولكننا نعتقد أن كلمة « عِلْم » أوسع وأشمل ـ من المعرفة ـ كما سبق في تحليلنا والمقارنة بينهما . لصلاحيتها للدلالة على المعلومات اليقينية التي نصل إليها بتطبيق قواعد المنهج العلمي الحديث ، وأساليب التفكير المنظم ، وهي المتعينة لهذه الدّلالة ، لاختصاصها بالدلالة على اليقين ، أو الإيقان ، والتصديق الذي يعني إثبات النسب

---

(22) أصول البحث العلمي ومناهجه : ص 17 .

(23 — 24) في كتابه السابق : ص 64 .

والعلاقات بين الأشياء ، والحكم بوقوعها ، أو عدم وقوعها ، ولصلاحيتها ـ كذلك ـ للدلالة على ما تدلّ عليه المعرفة من إدراك ذوات الأشياء دون الحكم عليها ، ولاستعمالها بمعنى الظنّ القويّ إذا كان الدليل في الوصول إلىٰ المعلوم غير يقيني ، فالعلم أرفع وأشمل وأوسع من المعرفة .

هذا وقد عَرَّف قاموس أكسفورد المختصر العِلْمَ بقوله : « العلم هو ذلك الفرع من الدّراسة الذي يتعلّق بجسدٍ مترابط من الحقائق الثابتة المصنفة ، والتي تحكمها قوانين عامّة ، وتحتوي على طُرقٍ ومناهج موثوق بها لاكتشاف الحقائق الجديدة في نطاق هذه الدّراسة » .ـ وهو العلم بمعناه الحديث ، ويقول الدكتور أحمد بدر[25] : « ونحن نؤيد هذا التعريف نظراً لتأكيده علىٰ الحقائق الثابتة ، وعلى اتباع الطرق ، والمناهج الموثوق بها لاكتشاف الحقيقة » ـ وعلىٰ الإنسان أن يتذكر دائماً أنّ ما عندهُ من العلم هو مِمّا هَيَّأَهُ اللَّهُ له ، وسَخَّرَ أسبابه ، وأنّه مَهْمَا كَثُرَ فهو قليل ، تصديقاً لقوله تعالى : ﴿ وَمَا أُوتِيتُم مِنَ العِلْمِ إلاَّ قَلِيلاً . . ﴾[26] ﴿وفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴾[27] .

* * *

(25) في كتابه السابق : ص 18 .

(26) سورة الإسراء : الآية 85 .

(27) سورة يوسف : الآية 76 .



التصوير الفني للدعوة الإسلامية في صدر الإسلام



الدكتور: حسن الفاتح قريب الله
جامعة أم درمان الإسلامية - السودان



لم تكن البعثة المحمدية حادثاً دينياً يقتصر أثره على أداء الصلاة والزكاة وغيرها من بقية الأركان ، وإنما كان حادثاً اجتماعياً وفكرياً وسياسياً وأدبياً . . كان حادثاً تناول بالرعاية والتوجيه والتأثير ، كل مظاهر الحياة وألوانها ، حتى لم يعد هناك جانب واحد يخرج عن نطاق المعيار الإسلامي في العقيدة ، والتشريع . . بالإسلام اصطبغت حياة الناس جميعها ، وانعكس أثر ذلك على أدبائهم ، فطفقوا يشيدون بعظمة الإسلام ويحملون لواء الدعوة له ويعملون على ترسيخ قيمه ، ومثله ، ومناهجه في التربية والسلوك ، متخذين من كتاب الله وسنَّة رسول الله ﷺ ، اطاراً عاماً يرتكزون إليه في صياغتهم ، وهدفهم ، ويعتمدون عليه في مسيرتهم الفنية الخيِّرة .

أطوار الأدب في العصر الإسلامي :

هذا وقد مرت حركتهم الأدبية في هذا المجال بأطوار هامة :

الطور الأول : كان طوراً استيعابياً ، ونفسياً ، أكثر منه إنتاجياً وفنياً في هذا الطور أثارت العرب فصاحة القرآن ، وبلاغته ، وهز عقولهم ، ما اشتمل عليه من توجيه

فكري ، وسلوكي . . فكان ميلهم إلى سماعه ، وترديد آياته ، أكثر من ميلهم إلى إحداث صياغة بشرية لتعاليمه . . خاصة وقد نضب بالرسالة الإسلامية معين أدبهم ، فلم تعد الذكريات أو الأغراض التي يصبونها في قوالب شعرية ونثرية ، لم تعد تؤلف جزءاً من كيان الحياة الجديدة للإنسان المسلم ، بقدر ما تؤلف ماضياً يزدريه ، ويأنف منه ، ولا يعنيه من أمره شيء ، ولا أدل عى ذلك من تقييم نفس العربي لأغراض الشعر عند ابن رواحة مقارناً بأغراضه عند حسان وكعب . لقد كان شعر حسان وكعب ذا أثر فني رائع لدى العربي قبيل إسلامه ولكنه ما أن أسلم حتى أدرك ان ما كان ينزع إليه ابن رواحة في شعره كان أشد مضاء عليه ـ لو كان يفهم طبيعة الإسلام - من شعر حسان بن ثابت ، وكعب بن مالك[1] .

هذا ولم يكن القرآن الكريم وحده هو مصدر هذه القيمة الأدبية ، التي أدهشت العرب ، وأعجزتهم ، بل أن أحاديث الرسول ﷺ نفسه ، وخطبه ، وتصرفه الفني في أساليب البيان ، كان عاملاً من عوامل الحيرة التي عاش فيها الأديب ، وهو يقارن بين ماض كان يصوغه في قوالبه الفنية ، وبين حاضر صيغ في قوالب إعجازية .

لقد كان الرسول عليه السلام ، حريصاً على أن يتحدث إلى الناس ـ إذ يتحدث ـ بألوان من الفن الأدبي الرفيع ، تسمو على مستوى الحديث اليومي ، أو الخطابة العادية ، وتقصد قصداً واضحاً مؤكداً إلى الجمال الأسلوبي ، والخيال البديعي ، سالكاً لتجسيد ذلك كل أساليب التمثيل والتصوير ، والحوار ، مضمناً أحاديثه القيم الجديدة للمجتمع الطاهر الذي ينشده . كل ذلك في أسلوب موجز وكلم جامعة . . استمع إليه وهو يصور الحياة الجديدة للمسلم في القالب الفني المعجز الذي أوتيه ، يقول عليه السلام : ثلاث من كنّ فيه وجد حلاوة الإيمان أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما ، وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله ، وأن يكره أن يعود إلى الكفر كما يكره أن يقذف في النار[2] .

---

(1) جاء في كتاب الأغاني ما نصه : كان يهجوهم (يعني قريشاً) ثلاثة نفر من الأنصار ، يجيبونهم حسان بن ثابت ، وكعب بن مالك وعبد الله بن رواحة . وكان حسان وكعب يعارضانهم بمثل قولهم بالوقائع ، والأيام ، والمآثر ، ويعيرانهم بالمثالب . وكان عبد الله بن رواحة يعيرهم بالكفر ، وينسبهم إلى الكفر ، ويعلم أنه ليس فيهم شر من الكفر فكانوا في ذلك الزمان أشد شيء عليهم قول حسان ، وكعب ، وأهون شيء عليهم قول ابن رواحة . فلما أسلموا وفقهوا الإسلام كان أشد القول عليهم ابن رواحة (الأغاني جـ 15 ـ (ص29 طبع بولاق) .

(2) رواه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي .

الطور الثاني : طور التعبير البياني ، عن الاحساس الديني بالأسلوب :

(أ) القرآني .

(ب) النبوي .

(جـ) الخطابي .

ومن هذا القبيل ، ما روي من أن الطفيل بن عمرو الدوسي أتى النبي ﷺ ، فعرض عليه الإسلام فقال : إني رجل شاعر فأسمع ما أقول . فقال : هات . . . فأنشد :

لا وإله الناس نالم حربهم	ولو حاربتنا منهب وبنو فهم
ولما يكن يوم تزول نجومه	تطير به الركبان ذو نبأ ضخم
أسلمنا على خسف ولست بخالد	وما لي من واق إذا جاءني حتمي
فلا سلم حتى تحفر الناس خيفة	ويصبح طير كانسات على لحم

فأدرك النبي عليه السلام ما يرمي إليه الطفيل ، وهنا وجهه إلى غرض آخر يرمي إليه ، فقال : وأنا أقول أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم ، قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد . ثم اتبع رسول الله ﷺ تلاوة هذه السورة ، بآيات أخرى توضح مرمى ما يهدف إليه في المجتمع الجديد ـ فما كان من الشاعر وقد بهره أسلوب القرآن الكريم ، وأخذته روعة مراميه ، وأغراضه ، إلا أن أعلن أمام رسول الله ﷺ إسلامه[3] .

ويماثل ذلك موقف لبيد (توفي سنة 41 هـ) ، إذ يروى ، أن سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه أرسل إلى المغيرة بن شعبة وهو والي الكوفة ، ان استنشد من قبلك من شعراء قومك ، ما قالوا في الإسلام فأرسل إلى الأغلب العجلي ، فقال الأغلب :

ارجزا تريد أم قصيدا ... لقد سألت هيناً موجودا

ثم أرسل إلى لبيد ، فقال له : إن شئت مما عفى الله عنه ـ يعني الجاهلية ـ فعلت . قال : لا ، أنشدني ما قلت في الإسلام : فانطلق لبيد فكتب سورة البقرة في صحيفة وقال : ابدلني الله عز وجل بهذه في الإسلام مكان الشعر[4] .

---

(3) الأغاني : جـ 12 ، ص 53 .

(4) الأغاني : جـ 18 ، ص 164 . والمجتمعات الإسلامية للدكتور شكري ص 358 . وتاريخ آداب اللغة العربية =

أما الخطابة فقد آثرها الإسلام أكثر مماآثر الشعر مراعياً في ذلك :

(أ) ان الشعر كان من أكبر عوامل الفرقة بين أبناء المجتمع الواحد.

(ب) المبالغة التي يجنح إليها الشعراء ، بحيث يصورون بها الباطل حقاً والحق باطلاً ، فيفسدون بذلك فطرة الله ، التي فطر الناس عليها(5) .

(حـ) تحريك الغرائز الشريرة في النفوس ، مما يجعل الشعر معولاً في تحطيم المجتمع ، وكشف عورات المخدرات ، وايقاع الفتن بين أبناء الإنسانية(6) .

(د) سيرورة الشعر . . . وعلى الأخص ما يشتمل عليه من تعبيرات موجزة مؤثرة(7) .

(هـ) سهولة حفظ الشعر، مما يجعله على الدوام سلاحاً خطراً ، يخشى منه على حامله وعلى المستمع له .

= لجورجي زيدان : جـ 1 ، ص 102-103 . وهذا وبينها يذكر البعض أن لبيداً بالرغم من شاعريته لم يقل إلا بيتاً واحداً بعد إسلامه وهو :

الحمد لله إذ لم يأتني أجلي ... حتى اكتسيت من الإسلام سربالا

يذكر صاحب جمهرة أشعار العرب للبيد أشعاراً أخرى أوصى بها ولده جاء فيها (صفحة 31) :

فإذا دفنت أباك فاجـ ... ـعل فوقه خشباً وطينا

وصفائحاً صماً رواسـ ... ـيها يُسَدِّدْنَ الغضونا

ليقين حر الوجه في ... عفر التراب ولن يقينا

وأثر عن لبيد قوله : اني تركت الشعر منذ قرأت القرآن وإني ما أعيا بجواب شاعر (ص 30 جمهرة أشعار العرب) .

(5) راجع نماذج من هذا الشعر في العقد الفريد : جـ 3 ، ص 418 ، ـ والخطابة أصولها تاريخها في أزهى عصورها عند العرب : لأبي زهرة ، ص 28, 68, 138 من القسم الثاني ، ويراجع أيضاً عن نفس الموضوع فجر الإسلام : ص 97 .

(6) البيان والتبين للجاحظ : جـ 1 ، ص 204 هذا ويحدثنا الرواة أن الزبرقان بن بدر ـ وقد كان أحد الذين قسا عليهم الحطيئة شكى هذه القسوة إلى عمر فأمر عمر بالحطيئة أن يسجن ولم يشفع له في سجنه إلا هذه الأفراخ الزغب الحواصل التي خلفها وراءه بذي مرخ ، فكتب إلى الخليفة يستعطفه في شأنها وعاهده على أن يستوي حيث استوت الجماعة ، وأن يسير حيث تسير (المجتمعات الإسلامية في القرن الأول) للدكتور شكري فيصل ، ص 362 ـ وتاريخ آداب اللغة العربية لجورجي زيدان : جـ 1 ، ص 141 ـ والعقد الفريد : جـ 3 ، ص 408 وتاريخ الآداب العربية لكارلونالينو : ص 93 .

(7) الإيجاز أحد خصائص الشعر راجع تاريخ الشعر العربي للبهبيتي ص 78.

(و) الميل الفطري للإنسان للتغني الفردي ، والجماعي ، بالأوزان الموسيقية التي رُبَّما أدت إلى ما يقبح عمله ، ويضر انتهاجه ، أضف إلى ذلك :

1 ـ ما جاء في القرآن الكريم عن الشعراء حيث يقول تعالى : ﴿ **والشعراء يتبعهم الغاوون ألم تر أنهم في كل واد يهيمون وأنهم يقولون ما لا يفعلون** ﴾[8] .

2 ـ ما روي عنه ﷺ من أحاديث أراد بها تقبيح الشعر عند الذين غلب الشعر على قلوبهم حتى شغلهم عن الدين ، وفروضه ، مثل قوله : لأن يمتلىء جوف أحدكم قيحاً خير من أن يمتلىء شعراً مما هجيت به[9] .

لكل ما تقدم ولغيره ، ولما في الخطابة من قدرة على التعبير والتنوع وسرد الحجج والبراهين القطعية ، ـ آثر الإسلام الخطابة ، وأنشأ لها مدارس ، وأعطاها مكانة دينية ، بحيث أصبح المسلمون يفتتحون بها عباداتهم تارة ، كما في الجمعة ، ويختمونها بها أخرى ، كما في العيدين وغيرهما[10] .

3 ـ وفي الطور الثالث من أطوار الحركة الأدبية أتاح الإسلام للشعر أن ينطلق في حدود ما رسمه له، بعد أن زوده بزاد فكري، وبقيم ومثل بينها وحدة الإله والتقوى منه ، والخضوع المطلق له ، والتقيد التام بما جاء في كتابه ، والوفاء بالوعد والصبر في الشدائد والعدل المطلق مع من أحب أو كره ، والعفو عند المقدرة ، والعفة واخضاع المنافع الشخصية والقبلية لمنافع الدين ، وأوامره ، وعدم التفاخر والتكاثر وتجنب الكبر والعظمة والانصهار الكامل في بوتقة الدين كل ذلك انطلاقاً من مثل هذه النصوص القرآنية والنبوية .

(أ) 1 ـ ﴿**ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخرة والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم**

---

(8) سورة الشعراء : الآية 224, 225, 226 .

(9) الحديث أخرجه الشيخان من حديث أبي هريرة والبخاري من حديث ابن عمر ومسلم من حديث سعد بن أبي وقاص ومن حديث أبي سعيد الخدري ـ راجع أيضاً العمدة : جـ 1 ، ص 12 ـ والأغاني : جـ 3 ، ص 13 ـ ودلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني : ص 13 ، وهامش نفس الصفحة بطبعة المنار سنة ـــ 1331 هـ.

(10) العقد الفريد : جـ 2 ، ص 244ـ والخطابة لمحمد أبو زهرة القسم الثاني ص 35 فما بعدها .

إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون﴾[11].

﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[12].

3 ـ ﴿قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون والذين هم عن اللغو معرضون والذين هم للزكاة فاعلون والذين هم لفروجهم حافظون﴾[13].

4 ـ ﴿ الٓمٓ ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون ﴾[14] .

5 ـ ﴿والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس﴾[15].

6 ـ ﴿ادفع بالتي هي أحسن﴾[16].

(ب) 1 ـ المؤمنون أخوة تتكافأ دماؤهم ، ويسعى بذمهم أدناهم ، وهم يد على من سواهم .

2 ـ إن الله أذهب عنكم نخوة الجاهلية وفخرها بالآباء ، كلكم لآدم وآدم من تراب ، ليس لعربي فضل على عجمي إلا بالتقوى .

3 ـ من قاتل تحت راية عمّية يغضب لعصبية ، أو يدعو إلى عصبية أو ينصر عصبية ، فقتل . قتل قتلة جاهلية .

أضف إلى ما تقدم أن الرسول عليه السلام كان قد أهدر دماء الجاهلية حتى لا تكون مطلباً دائماً للثأر ، وآخى بين المهاجرين والأنصار ، بعد ما كان بين المكيين والمدنيين من عداء .

هذا واعتماداً على ما تقدم من أسس وبناء على استحسانه عليه السلام للشعر الخيِّر[17]

---

(11) سورة البقرة : الآية 177 .

(12) سورة الحجرات : الآية 13 .

(13) سورة المؤمنون : الآيات 1 - 5 .

(14) سورة البقرة : الآيات 1 - 4 .

(15) سورة آل عمران : الآية 134 .

(16) سورة المؤمنون : الآية 96 ، وسورة فصلت : الآية 34 .

(17) العقد الفريد : جـ3 ، ص 380 فما بعدها .

وبناء على الإذن الصريح منه للشعراء بالمنافحة عنه ، وعن رسالته إليهم[18] بعد استثناء القرآن الكريم لبعضهم من زمرة الغاوين الذي ورد ذكرهم في آية ﴿ **والشعراء يتبعهم الغاوون** ﴾[19] ـ بعد كل ما تقدم انطلق الشعراء يشيدون بالدين الإسلامي ويعبرون في صور بيانية رائعة عن كنه دعوته ويثنون في أساليب بيانية رفيعة على رسول الله ﷺ وعلى صحابته ، ومقتفي أثره ، مجسدين المعاني السامية التي استقوها من كتاب الله ، وسنة رسول الله ﷺ ، واضعين بذلك أنموذجاً رفيعاً لما يجب أن يكون عليه الشاعر في المجتمع الإسلامي .

هذا وبما أن المجتمعات لا تتبدل أخلاقها ، ويتغير سلوكها ونهجها بين يوم وليلة . فقد راعى عليه السلام الفترة الإنتقالية التي يمر بها المجتمع من حالته التي كانت له فيها قيم ، ومثل وتاريخ ، إلى حالة أخرى تغيرت عليه فيها إلى حد كبير تلك المثل واختلفت القيم وتبدل تبعاً لذلك التاريخ واختلفت النظرة لأهداف الحروب وغاياتها ووسائلها . كما راعى أيضاً التدرج في سير المجتمع نحو الغاية التي ينشدها له ، من ثم وجّه شاعره حسان بن ثابت بأن يخاطب القوم بما يفهمون ويجاريهم بالسنان التي منها يخافون ، وحيث أن سلاح الهجاء بتجسيد الهنات كان أمضى الأسلحة ضدهم آنذاك فقد قال له عليه السلام : اهجهم (يعني المشركين) ومعك جبريل روح القدس ، وألق أبا بكر يعلمك تلك الهنات كما قال له أيضاً ولعبد الله بن رواحة وكعب بن مالك : اهجوا قريشاً فإنه أشد عليها من رشق بالنبل[20] .

ولما كان حسان قد أدرك ما يريده منه رسول الله ﷺ فقد أنشد فأشفى فنال بذلك ثناء الرسول عليه السلام وإعجاب الوفود[21] . . بل إن الرسول عليه السلام زوجه إكراماً له ،

---

(18) يروى أن النبي ﷺ قال : ما يمنع الذين نصروا رسول الله بسلاحهم أن ينصروه بألسنتهم . كما يروى أنه قال لحسان بن ثابت : اهجهم (يعني قريشاً) ، فوالله لهجاؤك عليهم أشد من وقع السهام في غلس الظلام ، اهجهم ومعك جبريل روح القدس ، وألق أبا بكر يعلمك تلك الهنات (العمدة جـ 1 ، ص 12) وراجع أيضاً ترخيص الإسلام للمسلمين للدفاع عن أنفسهم بالأسلوب الشعري في كتاب العقد الفريد : جـ 3 ، ص 395 فما بعدها .

(19) سورة الشعراء : الآية 224 .

(20) الحديث أخرجه الشيخان في صحيحهما ، والطيالسي وأحمد في مسنديهما ، والطبراني في المعجم الصغير جـ1 ص207/22 والخطيب في تاريخه : 31/14 من حديث البراء بن عازب بلفظ أهج المشركين فإن جبريل معك ، وراجع دلائل الإعجاز للجرجاني : ص 13 .

(21) عيون الأثر لابن سيد الناس : جـ 2 ، ص 204 - 205 . وصحيح مسلم : جـ 7 ، ص 165 ـ والأغاني : جـ 4 ، =

بسيرين أخت مارية القبطية أم ولده إبراهيم رضي الله عنه ، كما وهبه قصراً بالمدينة ، كان أبو طلحة قد وقفه على آل محمد[22] ﷺ .

لقد كان منهج حسان في الشعر يقوم على بتر عدوه من الشجرة القرشية ، ويجعله فيها طائراً غريباً ، يلجأ إليها كعبد ، أو دعي : أو متبنى ، أو يجعله غصناً مريضاً هشاً . . ثم يعمد إلى أطرافه غير القرشية فيسدد إليه السهام من خلالها ، كما يفري أخلاق المشرك ، وعرضه ، فيجعله موطناً للجهل واللؤم والبخل والجبن والفرار من ساحات الخلق مثل انقاذ الأحبة من وهدة الموت في المعارك . وكان أكثر ما يذكر من ذلك موقعة بدر وهزيمة قريش فيها[23] .

بمثل هذا الشعر عبرت الحركة الإسلامية جسر المرحلة الانتقالية ، لتقيم ثم بناءها الشعري ، على الأسس التي اختارها لها رسول الله ﷺ . . وقد كانت هذه الحركة من الحزم والصلابة على الحق بحيث لم تسمح لأي فرد حتى لحسان نفسه بأن يعود إلى الماضي بعد أن اجتازه . فيفري أعراض الناس بلسانه . يروى أن حسان بن ثابت رضي الله عنه كان قد شارك بشعره في الفتنة التي نشبت بين الأنصار والقرشيين فآلم ذلك خليفة المسلمين سيدنا عمر رضي الله عنه ، فمشى نحوه ، وأمسك بأذنه يجره إليه ، وهو يقول : أرغاء كرغاء البعير[24] .

الخلاصة :

نخلص مما تقدم ، بأن الإسلام لم ينزل الأدب منزلة الترف أو اللهو وإنما طوعه ليكون وسيلة من وسائل التماسك الاجتماعي ، الذي دعا إليه ، فخرج به عن مفهومه الجاهلي ، إلى مفهوم إسلامي ، لم يكن للعربي به سابق عهد أو خبرة .

على أن موقف الإسلام من الشعر كان قسياً لموقفه من فنون الأدب الأخرى من خطابة ورسائل ، وقصص ، وأمثال ، فقد أهدر الإسلام منها جميعاً الجانب الأناني ،

= ص 8 - 9 طبع بولاق وسيرة ابن هشام : ص 934 - 938 ـ طبع أوروبا وتاريخ الطبري : جـ 1 ، ص 1710 ـ والطبقات الكبرى لابن سعد : جـ 1 ، ص 40 طبع بيروت .

(22) المجتمعات الإسلامية في القرن الأول ص 332 .

(23) حنا الفاخوري : تاريخ الأدب العربي ، ص 232 .

(24) الأغاني : طبع دار الكتب ، جـ 4 ، ص 144 ـ وفي العمدة ص 10 ، أرغاء كرغاء البكر .

والقبلي ، وسخرها لتكون وسيلة من وسائل نشر الدعوة الإسلامية ، والاعلام الداخلي ، والخارجي ، بفكر الإسلام وعقيدته وتشريعاته وأخلاقه .

بذلك رفع الإسلام قيمة الأدب بكل فنونه فجعله اطاراً انسكبت فيه صور الفكرة الإسلامية ، ومادة عبرت به عن جوهرها الفكري ومنازعتها الوجدانية ومسالكها الخيرة ويكفي أنه إذا ذكر الأدب في العصر الإسلامي ، ذكرت معه كل قيم الإسلام الرفيعة ، التي مثلت للناس به ، وعرضت لهم بألفاظه ، وصورت أمامهم بأساليبه وسيقت نحوهم في مسالكه الفنية الرائعة الباهرة .

هذا وقد أعقب طور اهتمام المسلمين بالشعر أطواراً فنية أخرى ، كان بعضها يعنى بترتيل القرآن ، وبموسيقى الشعر ، وتحسين أدائه عبر الأصوات المرددة له[25] مضافاً إلى ذلك ما ظهر في العصور المتأخرة من النحت والنقش والرسم والتصوير . على أن الذي يهمنا هنا أن نحدد في جلاء بعض ألوان الشعر وأغراضه في العصر الإسلامي الأول كما نشير في ايجاز لمساهمات الشعراء في المسيرة الأدبية الجديدة ، دون مراعاة لقلة ما أنتجوه أو كثرته ، إذ المهم عندنا الآن هو الروح الجديدة التي سادت مجتمع الشعراء ، والفن البياني البديل ، الذي انتشر بينهم ، فأصبح بذلك أنموذجاً أدبياً لغيرهم وتصويراً فنياً يقتفي نهجه سواهم .

دور الشعر
في العهد الإسلامي الأول

الأثر الإسلامي في الشعر :

كانت الطفرة الكبرى في الشعر قد بدأت بعد البعثة المحمدية إذ رفع الإسلام مستوى العرب العقلي كما نشر بينهم كثيراً من أحوال الأمم الأخرى ، وتاريخها ، بأطناب أحياناً وبايجاز أحياناً أخرى .

وشرع أحكاماً مختلفة ، في التشريع ، بل وسما بخيال الشعراء ، من الجزئيات إلى

---

(25) راجع ما جاء عن السماع مدحاً وذماً في العقد الفريد : جـ4 ، ص 90 فما بعدها .

الكليات ومنح للفرد منهم شخصيته فاستله بذلك من الولاء والاندماج في القبيلة ، إلى الولاء لله والاندماج في سلك عبادته فنظمه بذلك مع من اتخذوا الدين لهم منهجاً وغاية .

لقد خلق الإسلام للشعراء موضوعات جديدة كما حور مفهومهم لأغراض الشعر القديمة ليتمشى كل ذلك مع المظاهر والقضايا التي واكبته فأصبح الشعر بذلك وسيلة من وسائل نشر الدعوة الإسلامية ، وسيفاً من سيوف الإسلام على الأعداء ، جزوا به كل خلق سيىء وبنوا به صرحاً خلقياً لم يعهده الجاهليون من قبل . . ولئن كان الشعر سابقاً ديواناً للعرب فقد أصبح ديواناً للإسلام[26] لا يتبع فيه الشعراء الغاوون ، وإنما ينفخ فيهم روح القدس[27] ويرفع من قدرهم تقدير رسول الإنسانية لهم وإعجابه بمضمون شعرهم[28] ، ومنحه الجوائز المادية وغيرها للمبرزين منهم ، وما البردة التي أعطاها رسول الله ﷺ لكعب بن زهير جزاء قصيدته (بانت سعاد)[29] إلا تجسيداً لمكانة الشعراء في الإسلام[30]

---

(26) شعر الدعوة في العصر النبوي لعبد الله بن عبد المحسن التركي وهو ضمن مقالات جمعت في المجلد الثالث من بحوث المؤتمر الأول للأدباء السعوديين طبعتها جامعة الملك عبد العزيز (أوفست المدينة للطباعة ـ جدة) ص 1037 .

(27) صحيح مسلم : 165/7 ، ود . شكري فيصل : المجتمعات الإسلامية ص 332 .

(28) قال عليه السلام عن حسان بن ثابت هجاهم حسان فشفى واشتفى صحيح مسلم : 165/7 .

(29) للشماخ بن ضرار قصيدة لامية على نفس الوزن تبدأ بقوله (بانت سعاد فدمع العين مملول وكان من قصر في عهدها طول) . راجع ديوان الشماخ : ص 77 - 82 ، طبع سنة 1327 هـ . مطبعة السعادة بالقاهرة وقد ذكر الترمذي في طبقات النحاة أن بندار الأصفهاني كان يحفظ تسعمائة قصيدة كل قصيدة منها : (بانت سعاد) وذكر السيوطي منها عشرة . راجع حاشية الاسعاد على بانت سعاد للشيخ إبراهيم الباجوري وهو مطبوع بهامش شرح ابن هشام الأنصاري على قصيدة بانت سعاد لكعب بن زهير ، طبع مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر ـ سنة 1349 هـ ، ص 5 - 6 .

(30) روى أن كعب بن زهير رضي الله عنه لما أنشد النبي ﷺ قصيدته التي مطلعها :

بانت سعاد فقلبي اليوم متبول ... متيم أثرها لم يجز مكبول

رمى إليه ببردة كانت عليه ، فلما كان زمن معاوية رضي الله عنه كتب إلى كعب بعْنا بردة رسول الله ﷺ بعشرة آلاف درهم فأبى عليه ، فلما مات كعب بعث معاوية إلى أولاده بعشرين ألف درهم ، وأخذ منهم البردة فتداولها من بعده الخلفاء ، حتى إذا كان آخر عهد بني أمية فقدت .

ويذكر الذهبي أن هناك بردة ، كان قد أعطاها رسول الله ﷺ إلى أهل أيلة مع كتابه الذي كتب لهم أماناً لهم فاشتراها أبو العباس السفاح بثلاثمائة دينار . . وقد كانت هذه البردة عند الخلفاء يتوارثونها ويطرحونها على أكتافهم في المواكب جلوساً وركوباً وكانت على المقتدر حين قتل وتلوثت بالدم وأظن أنها فقدت في فتنة التتار ، ويقال ان هذه البردة كانت قد خلقت وطويت بثياب لتلبس يوم الأضحى والفطر . والبردة هي ثوب حضرمي طوله أربعة أذرع وعرضه ذراعان وشبر ، كان يخرج فيه ﷺ للوفد (راجع تاريخ الخلفاء أمراء المؤمنين من عهد أبي بكر الصديق إلى =

شـأنها في ذلك شـأن الحلة التي كسى بها عبـاس بن مرداس[31] والجـارية القبـطية ، والقصر المدني اللذين أهداهما لسيدنا حسان بن ثابت رضي الله عنه[32] .

أغراض الشعر في العهد النبوي :

تعددت أغراض الشعر في العهد النبـوي غير أن أبـرز تلك الأغراض كـان يتمثل في الموضوعات الآتية :

(أ) العقيدة الإسلامية .

(ب) الجهاد والفروسية .

(جـ) الأخلاق .

(د) الهجرة .

(هـ) حروب الردة .

وفيما يلي شذرات ونماذج عن كل موضوع من الموضوعات السابقة .

(أ) العقيدة الإسلامية :

لقد أبدع الشعراء في هذا الميـدان وألفوا فيـه القصائـد الكثيرة ، عـرضوا من خـلالها الصورة الرائعة للدين الجديد ، والوضع المزري للعقائد الفاسدة ، قبـل انبثاق فجـره ونعوا فيه على قومهم ما هم فيه من ضلال، وبعد عن الحق وميل عن الصواب، وحثوهم على الاستجابة لنداء العقل ونبذ عبادة ما سوى الله .

يقـول بُجَيْر بن زهـير بن أبي سلمى ، في رسالـة بعث بهـا إلى أخيـه كعب بعـد عـود رسول الله ﷺ من الطائف :

= عهد المؤلف سنة 911 هـ ، للشيخ جلال الدين السيوطي الطبعة الأولى بالقاهرة سنة 1351 هـ ، ص 13) وراجع أيضاً تاريخ البردة النبوية في تاريخ التمدن الإسلامي الطبعة الثالثة جـ 1 ص 115، والعقد الفريد ج 3 ص 391-393 ـ وشرح بانت سعاد لابن هشام الأنصاري ص 5 - 6 .

(31) العقد الفريد : جـ 3 ، ص 393 , 401 يقول : (وقال النبي ﷺ لما مدحه عباس بن مرداس اقطعوا عن لسـانه . قالوا بماذا يا رسول الله ؟ فأمر له بحلة قطع بها لسـانه) وفي خـزانة الأدب للبغـدادي : جـ 1 ، ص 146 ، إن مرداساً عاتب النبي عليه السلام أن أعطاه من السبايا أقل من المؤلفة قلوبهم ، وأعلن عدم رضائه في أبيات عاتب بها النبي ﷺ ، فقال النبي : اقطعوا عني لسانه فأعطي حتى رضي .

(32) المجتمعات الإسلامية في القرن الأول : ص 332 ، وتاريخ الأدب العربي لحنا الفاخوري : ص 328 .

فمن مبلغ كعباً فهل لك في التي تلوم عليها باطلاً ، وهي أحزم
إلى الله لا العزى ولا اللات وحده فتنجو إذا كان النجاة وتسلم
لدي يوم لا ينجو وليس بمفلت من النار إلا طاهر القلب مسلم
فدين زهير وهو لا شيء دينه ودين أبي سلمى عليَّ محرم[33]

أما خزاعي بن عبدنهم فيحكي في أسلوب شعري رائع قصة إيمانه . . وفيها يقارن بين إله أصم أبكم لا يضر ولا ينفع وبين إله حق ماجد متفضل فيقول :

ذهبت إلى (فهم)[34] لا ذبح عنده عتيرة نسك كالذي كنت أفعل
فقلت لنفسي حين راجعت عقلها أهذا إله ؟ أبكم ليس يعقل
أبيت فديني اليوم دين محمد إله السماء الماجد المتفضل[35]

وقذف الله الإيمان في قلب مازن بن الغضوبة ، فمضى إلى معبود قومه (باجر) فجذه واستأصل شأفته وهجر ونبذ الشرك معه وانطلق إلى رسول الله ﷺ ليعلن نبأ ثورته على الضلال فقال :

كسرت (باجر) أجذاذاً وكان لنا رباً نطيف به ضلا بتضلال
فالهاشمي هدانا من ضلالتنا ولم يكن دينه مني على بال
يا راكباً بلغن عمراً واخوتها إني لمن قال ربي (باجر) قال

وتبرأ ثور بن مالك الكندي ، من قومه حين أصروا على تنكب الطريق وآثروا العمى على الهدى فقال :

وقلت تحلوا بدين الرسو ل فقالوا التراب ـ سفاها ـ
فأصبحت أبكي على هلكهم ولم أك فيها أتوه شريكا

ونطق شاعر النبي ﷺ حسان بن ثابت (توفى 54 هـ) بأقوى العبارات في هذا الميدان ، وكان مما قاله :

---

(33) الكامل لابن الأثير ، جـ 2 ، ص وهامش ص 186 - 187 . وسيرة ابن هشام وعيون الأثر لابن سيد الناس : جـ 2 ، ص 208 - 209 ـ وشرح قصيدة بانت سعاد لأبي محمد جمال الدين عبد الله بن هشام الأنصاري : ص 5 .

(34) فهم اسم صنم .

(35) الكلبي : الأصنام ، ص 40 .

والله ربي لا نفارق أمره ما كان عيشي يرتجى لمعاد
لا نبتغي رباً سواه ناصرا حتى نوافي ضحوة الميعاد[36]

وحسان هذا كان ممن عاصر الجاهلية والإسلام فهو من المخضرمين ، ولقد اشتهر في الجاهلية بمدح ملوك غسان وملوك الحيرة واختص بعد الإسلام بمدح النبي ﷺ . . وكان النبي يسر به ويستنشده الأشعار في الدفاع عن أعراض المسلمين إذا هجاهم هاج من المشركين أو غيرهم[37] . . وكان حسان كزميله كعب بن مالك ، يعارض المشركين بمثل قولهم بالوقائع والأيام ، والمآثر ، ويعيرانهم بالمثالب[38] . . ولحسان هذا من الشعر في ميدان العقيدة إلى جانب ما تقدم قوله :

نبي أتانا بعد يأس وفترة من الرسل والأوثان في الأرض تعبد
فأمسى سراجاً مستنيراً وهادياً يلوح كما لاح الصقيل المهند
وأنذرنا ناراً وبشر جنة وعلمنا الإسلام فالله نحمد
وأنت إله العرش ربي وخالقي بذلك ما عمرت في الناس أشهد
تعاليت رب الناس عن قول من دعا سواكَ الهاً أنتَ أعلى وأمجد
لكل الخلق والنعماء والامر كله فإياك نستهدي وإياك نعبد

وله أيضاً في الرد على وفد بني تميم :

فإن كنتم جئتم لحقن دمائكم وأموالكم أن تقسموا في المقاسم
فلا تجعلو لله نداً وأسلموا ولا تفخروا عند النبي بدارم
وإلا رب البيت قد مالت القنا على هامكم بالمرهفات الصوارم[39]

وحذا كعب بن مالك ، حذو الاعلاميين من الدعاة من اخوانه فزان شعره بصورة رائعة

---

(36) ديوان حسان بن ثابت : ص 74 .

(37) كان يهجو النبي عليه السلام ثلاثة من قريش هم : عبد الله بن الزبعري ، وأبو سفيان بن الحارث بن عبد المطلب ، وعمرو بن العاص (تاريخ الآداب العربية لجورجي زيدان : جـ 1 ، ص 142) .

(38) راجع أخبار حسان في الشعر والشعراء : ص 170 ، والأغاني جـ 4 ـ ص 2 وجـ 8 ، ص 169 وجـ 10 ، ص 169 وجـ 13 ، ص 150وجـ 14 ، ص 2 وخزانة الأدب جـ 1 ، ص 211 وجمهرة أشعار العرب لأبي زيد بن أبي الخطاب : بولاق ـ سنة 1308 ، ص 121 والعقد الفريد : جـ 3 ، ص 384 .

(39) ديوان حسان بن ثابت : ص 72 ، وتفسير أبي حيان المسمى بالبحر المحيط عند تفسير سورة الحجرات : ص 107 ، جـ 8 .

يواكب بها التغيير الكبير الذي طرأ على المجتمع مما جعل شعره سجلاً حافلاً لأحداث الإسلام وديواناً لشعر الدعوة الإسلامية في عصر النبوة والراشدين وكان مما قال :

زعمت سخينة أن تغالب ربها ... وليغلبن مغالب الغلاب

وقال كذلك :

قضينا من تهامة كل نحب ... وخيبر ثم أغمدنا السيوفا
ولو نطقت لقالت ... قواضبهن دوساً أو ثقيفاً

وقال أيضاً يصف معاداة قريش للمسلمين ، لتمسكهم بإيمانهم وحرصهم على عبادة ربهم :

ألا هل أتى غسان من نأي دارها ... وأخبر شيء بالأمور عليمها
بأنا قد رمتنا عن قسي عداوة ... معد معا جهّالها وحليمها
لأنا عبدنا الله لم نرج غيره ... رجاء الجنان إذ أتانا زعيمها
نبي له في قومه ارث عزة ... واعراق صدق هذبتها أرومها
فساروا وسرنا فالتقينا كأننا ... أسود لقاء لا يرجى كليمها
ضربناهم حتى هوى في مكرنا ... لمنخز سؤ من لؤي عظيمها
فولوا ودسناهم ببيض صوارم ... سواء علينا حلفها وصميمها(40)

وساهم كعب يوم أحد في تسجيل بطولة المسلمين فوضع أمام القارىء والسامع صورة متكاملة لمعركة أحد التي تواجه فيها جيشان قويان ، من حيث البطولة ، وإن اختلفا من حيث الهدف ، والقيادة . . . فلئن ضمّ جيش المشركين أناساً كريمي الحسب ، فقد ضم جيش المسلمين نور الله إلى البشر كافة ، ورسوله لهداية الإنسانية جمعاء ، ولئن ضم جيش أعداء الله من تنكبوا طريق الهداية ، وسلكوا سبيل الردى ، فقد ضم جيش المسلمين مؤمنين ، صدقوا بكتاب الله ، واتبعوا نهج رسول الله . . ولئن كان أولئك بكفرهم قد أمسوا في الدرك الأسفل من الشقاء ، فقد ظللت السعادة هؤلاء الذين آمنوا بالله ، وصدقوا برسوله . . وقد خلص الشاعر من مقارنته بين الجيشين ، بنتيجة ضمنها آخر بيت من بيوت قصيدته أكد فيها أنه لا تشابه ، أو تقارب بين موقفي الجيشين فالمسلمون في الثريا ، وأهل الشرك والنصب في الثرى .

(40) خرانه الأدب ولب لباب لسان العرب للبغدادي : طبع القاهرة ، سنة 1347 هـ ، جـ 1 ، ص 377 .

يقول :

سائل قريشاً غداة السفح من أحد ... ماذا لقينا وما لاقوا من الهرب
كنا الأسود وكانوا النمر إذ زحفوا ... ما أن تراقب من آل ولا نسب
فكم تركنا بها من سيد بطل ... حامي الذمار كريم الجد والحسب
فينا الرسول شهاب ثم يتبعه ... نور مضيء له فضل على الشهب
الحق منطقه والعدل سيرته ... فمن يجبه إليه ينج من تبب(41)
نجد المقدم ماضي الهم معتزم ... حين القلوب على رجف من الرعب
يمضي ويذمرنا من غير معصية ... كأنه البدر لم يطبع على الكذب
بدا لنا فاتبعناه نصدقه ... وكذبوه فكنا أسعد العرب
جالوا وجلنا فما فاؤوا ولا رجعوا ... ونحن نتبعهم لم نأل في الطلب
لسنا سواء وشتى بين أمرهما ... حزب الإله وأهل الشرك والنصب(42)

ويروى أن دوساً إنما أسلمت فرقاً وخوفاً من كعب بن مالك حين جابهها بما تقدم من شعر(43).

وثار عمرو بن مرة على عبادة الأوثان واعمل معوله في تحطيمها وآثر بدلاً عنها عبادة الواحد الأحد يقول:

شهدت بأن الله حق وإنني ... لآلهة الأحجار أول تارك
وشمرت عن ساقي الازار مهاجراً ... إليك أجوب الوعث بعد الدكادك
لأصحب خير الناس نفساً ووالداً ... رسول مليك الناس فوق الحبائك(44)

ومما يذكر هنا ، أنه كان من فضل الله على هذا الشاعر ، أن اختاره رسول الله داعية

---

(41) التبب الهلاك والخسران .

(42) عيون الأثر لابن سيد الناس : جـ 2 ، ص 34 .

(43) بحوث المؤتمر الأول للأدباء السعوديين : جـ 3 ، ص 1083 فما بعدها ـ وراجع عن كعب الخزانة : جـ 1 ، ص 376 والأغاني : جـ 15 ، ص 26 ـ ومما يذكر هنا أن الرسول عليه السلام ألبس كعباً لأمته عليه السلام وكانت صفراء وليس هو عليه السلام لأمة كعب (الخزانة : جـ 1ص 376) .

(44) جاء في العقد الفريد : جـ 3 ، ص 384 ، أن النبي ﷺ قال لعمر : وهو يشير إلى هذا البيت ، لقد شكر الله لك قولك وفي ص 395 - 396 من نفس الجزء أن بيت الشعر المذكور لحسان على أني راجعت كل ديوان حسان بن ثابت فلم أعثر على البيت المذكور ـ راجع ديوان حسان ـ طبع مطبعة السعادة سنة 1331 هـ .

إلى قومه فتكللت جهوده بالنصر ، حتى لم يبق هناك إلا رجل واحد هو الذي استعصى على الترغيب[45] .

وكان موقف الطفيل بن عمرو الدوسي[46] شبيهاً بموقف عمرو بن مرة ، فقد ثار مثله على عبادة الأوثان واستأذن رسول الله ﷺ في تحطيم (ذي الكفين) صنم عمرو بن حممة ، فما أن أذن له رسول الله بذلك حتى أحرقه ، وأنشأ يقول :

يا ذا الكفين لست من عبادكا ميلادنا أكبر من ميلادكا
أنا حشوت النار في فؤادكا[47]

وكان من فضل الله على الطفيل ، أن جعله سبب هداية لقومه فقد أسلموا جميعاً ، إثر جرأته على إحراق صنمهم وإثر الآية التي جعلها له رسول الله ﷺ عوناً على إبلاغهم رسالة الإسلام إليهم ، ويقص الطفيل ذلك فيقول (فقلت يا نبي الله إني امرؤ مطاع في قومي ، وأنا راجع إليهم ، فداعيهم إلى الإسلام ، فادع الله أن يكون لي عوناً عليهم ، فقال اللهم اجعل له آية ، فخرجت حتى إذا كنت بثنية تطلعني على الحاضر ، وقع نور بين عيني مثل المصباح ، فقلت اللهم في غير وجهي فإني أخشى أن يظنوا أنها مثلة . فتحول في رأسي سوطى ، فجعل الحاضرون يتراءون ذلك النور كالقنديل المعلق[48] .

ودفع الإيمان بالله ، ورسوله ، عبد الله بن أنيس ، أن يسير وحده ، ليقصم ظهر الشرك ممثلاً في سفيان بن خالد بن نبيح الهذلي اللحياني وقد وفقه الله فانتصر لدينه ، واستحق بذلك ثناء الرسول عليه السلام ودعاءه له بقوله (أفلح الوجه) بل أنه ليذكر أن الرسول ﷺ ، دفع إليه عصا وقال تخصر بهذه في الجنة ، فأدرجوها له حين وفاته بين جلده وثيابه .

وقد سجل عبد الله بن أنيس ، موقفه الإيماني في هذه السرية وفي غيرها وذكر استبساله وإقدامه على نصرة رسول الله والدفاع عن دينه يقول :

---

(45) العقد الفريد : جـ3 ، ص 384 .

(46) كان الطفيل شريفاً ، شاعراً ، نبيلاً ، كثير الضيافة . أسلم بعد سماعه لآيات من القرآن الكريم تلاها عليه رسول الله ﷺ (عيون الأثر لابن سيد الناس : جـ1 ، ص 139) .

(47) عيون الأثر لابن سيد الناس : جـ1 ، ص 140 و جـ2 ، ص 200 .

(48) ابن سيد الناس : عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير ، طبع القاهرة سنة 1356 هـ ، جـ1 ، ص 139 .

تـركـت ابن ثـور كـالحـوار وحـولـه	نـوائـح تـفـري كـل جيـب مقـدد
تنـاولتـه والـطعـن خلفي ، وخلفـه	بـأبيض مـن مـاء الحـديـد مـهـنـد
أقـول لـه والـسيـف يـعـجـم رأسـه	أنـا ابن أنيس فـارسـاً غـير قـعـدد
وقلت لـه : خـذهـا بضربـة مـاجـد	حـنيـف عـلى ديـن الـنبـي محـمـد
وكـنـت إذا هـم الـنـبـي بـكـافـر	سبقـت إليـه بـالـلسـان وبـاليـد[49]

وأبدى شماس بن الشريد بن هرمي بن عامر بن مخزوم ، أبدى بطولة رائعة في معركة أحد حتى أن رسول الله ﷺ كان لا يرمي ببصره يميناً ولا شمالاً يـومئذ ، إلا رأى شـماساً في ذلك الوجه يذب عنه بسيفه وحين اشتد أوار المعركة ، تـرس شماس بنفسـه دون رسول حتى قتل ، فرثتـه زوجه بقصيدة كما رثـاه أخوهـا بأبيـات سجل لـه فيها قـوة إيمانـه وولاءه التام لخالقه ، يقول :

أفـنى حـيـاءك في عـز وكـرم	فـإنمـا كـان شـماس مـن الـنـاس
لا تـقتـلي الـنفس إن حـانـت مـنيـتـه	في طـاعـة الله يـوم الـروع والـبـاس
قـد كـان حمـزة لـيث الله فـاصـطبري	فـذاق يـومئـذ من كـاس شـماس[50]

واستبسـل خبيب بن عدي في مـواجهة غـدر الأعداء ممن قـدموا عـلى رسول الله ﷺ يبدون له حـاجتهم لعلماء يفقهونهم في دينهم فلما استجـاب لهم وانفردوا بهم ، أعملوا فيهم السيف ، فاستمهلهم خبيب قبل القتل لصلاة ركعتين قال لهم بعدها : والله لولا أن تحسبوا أن مـا بي جزع لـزدت : ثم دعا عليهم بقـوله : اللهم احصهم عـدداً واقتلهم بدداً ، ولا تبق منهم أحداً . . عى أنه قبل أن تصعد روحه الطاهرة لباريها سجل لهم ، ولغيرهم عزتـه بإسلامه ، وثباته على ايمانه واستهانته بكل فاجعة تصيبه في سبيل تمسكه بعقيدته . فقال :

فـلسـت أبـالي حـين أُقتَـل مسـلماً	عـلى أي شـق كـان في الله مصرعـي
وذلـك في ذات الإلـه وإن يـشـأ	يـبـارك عـلى أوصـال شـلو ممـزع[51]

---

(49) عيون الأثر لابن سيد الناس : جـ2 ، ص 39 - 40 .

(50) عيون الأثر لابن سيد الناس : جـ2 ، ص 35 .

(51) خبيب هذا هو غير خبيب بن أساف بن عتبة الذي شهد بدراً ، هذا وقصة خبيب بن عدي على اختلاف رواياتها تفيض إيماناً وثباتاً على المبدأ مثله في ذلك مثل زملائه مرشد ، وخالد ، وعاصم ، الذين قالوا : والله لا نقبل من مشرك عهدا وقاتلوا حتى قتلوا . ومثل زميله زيد بن الدثنه الذي أثر عنه قوله وهو على خشبة الموت والله ما أحب أن محمداً الأن في مكانه الذي هو فيه تصيبه شوكة تؤذيه . عيون الأثر : جـ2 ص 42 .

وفي غزوة الخندق برز عمرو بن عبدود ، ليعلم مكانه ، وقدره ، وطلب النزال ، فبرز له سيدنا علي بن أبي طالب رضي الله عنه بعد أن أعطاه رسول الله ﷺ ، سيفه ، وعممه ، ودعا له قائلاً : (اللهم اعنه عليه) . . وكان مما قاله سيدنا علي وهو يواجه عدوه يا عمرو . . إنك كنت عاهدت الله ، لا يدعوك رجل من قريش إلى إحدى خلتين إلا أخذتها منه ، قال له : أجل . . قال له علي : فإني أدعوك إلى الله ، وإلى رسوله عليه الصلاة والسلام ، وإلى الإسلام ، قال : لا حاجة لي بذلك . قال له علي : فإني أدعوك إلى النزال ، قال له لم يا ابن أخي ! فوالله ما أحب أن أقتلك . قال علي : لكني والله أحب أن أقتلك . فحمى عمرو عند ذلك فاقتحم عن فرسه فعقره ، وضرب وجهه . ثم أقبل على علي فتنازلا وتجادلا ، فقتله علي رضي الله عنه .

وعلى أثر ذلك أنشد سيدنا علي قصيدة يسفّه رأي الكفار ممن قدموا يحاربون المسلمين من أجل نصرة الحجارة ، واعتز بإيمانه ، وبما قدمه من أجل عقيدته . ذاكراً أن ما حصل عليه من نصر كان بتوفيق الله ومعونته : يقول :

نصر الحجارة من سفاهة رأيه	ونصرت دين محمد بضراب
فصددت حين تركته متجدلاً	كالجذع بين دكادك وروابي
وعففت عن أثوابه ولو أنني	كنت المقطر بزنى أثوابي
لا تحسبن الله خاذل دينه	ونبيه يا معشر الأحزاب[52]

وأعلن ابن الأكوع في أرجوزته عن صدق إيمانه بالله ، مؤكداً بأنه لولا الله لما فارق طريق الضلال ، وسلك سبيل الهدى ولولا سكينة الله وتثبيته لأقدامهم لما أمكنهم احراز نصر أو غلبة . والأرجوزة على قصرها تنم عن ولاء تام للإسلام وفهم كامل للدين وتسليم لإرادة الله وأمره . . يقول :

والله لولا الله ما اهتدينا	ولا تصدقنا ولا صلينا
أنا إذا قوم بغوا علينا	وإن أرادوا فتنة أبينا
فانزلن سكينة علينا	وثبت الاقدام إن لاقينا[53]

(52) عيون الأثر لابن سيد الناس : جـ 2 ، ص 61 وفي ص 61 - 62 من نفس المرجع قصة أطول مما ذكرناه عن مقتل عمرو بن عبد ود .

(53) عيون الأثر لابن سيد الناس : جـ 2 ، ص 130 هذا وورد الشطر الأول من البيت الثاني برواية أخرى نصها :

والمشركون قد بغوا علينا إذا أرادوا فتنة أبينا

وللعباس بن مرداس شعر يفيض إيماناً بالله ورسوله وينبض بالحياة الجديدة التي نعم بها في ظل كتاب الله . . فيه يفخر بوزارته للنبي ﷺ وتبعيته له . . وما ناله قومه من عز وشرف بمبايعتهم للنبي بالأخشبين . . وفيها يذكر بلاءه وبلاء قومه في سبيل الدعوة الإسلامية أيام غزوة حنين ، حين كانوا جميعاً يقاتلون تحت لواء رسول الله ﷺ وأمرته . . ذلك أنهم رضوا الإسلام ديناً والهدى مسلكاً . يقول :

عفى مجدل من أهله فمتالع ... فمطلى أريك قد خلا فالمصانع
ديار لنا يا جمل إذ حل عيشنا ... رخي وصرف الدهر للحي جامع
حُبَيِّبَة ألوت بها غربة النوى ... لبين فهل ماض من العيش راجع
فإن تتبع الكفار غير ملومة ... فإني وزير للنبي وتابع
دعانا إليه خير وفد علمتهم ... خزيمة والمرار منهم وواسع
فجئنا بألف من سليم عليهم ... لبوس لهم من نسج داود رائع
نبايعه بالأخشبين وإنما ... يد الله بين الأخشبين تبايع
فجئنا مع المهدي مكة عنوة ... بأسيافنا والنقع كاب وساطع
علانية والخيل يغشى متونها ... حميم وآن من دم الجوف ناقع
ويوم حنين حين سارت هوازن ... إلينا وضاقت بالنفوس الأضالع
صبرنا مع الضحاك لا يستفزنا ... قراع الأعادي منهم والوقائع
أمام رسول الله يخفق فوقنا ... لواء كخذروف السحابة لامع
عشية ضحاك بن سفيان معتص ... بسيف رسول الله والموت كانع
نذود أخانا عن أخينا ولو نرى ... وصالاً لكنا الأقربين نتابع
ولكن دين الله دين محمد ... رضينا به فيه الهدى والشرائع
أقام به بعد الضلالة أمرنا ... وليس لأمر حمّه الله دافع[54]

ونافح الداعية الشهيد سيدنا عبد الله بن رواحة بن ثعلبة الخزرجي الأنصاري[55] رضي الله عنه عن الإسلام يذود عن عقيدته ودينه ورسوله بلسانه وسنانه وكان حرصه على لقاء الله أكثر من حرصه على لقاء أصحابه ، أثر كل معركة يخوضها في سبيل الدعوة

---

(54) عيون الأثر لابن سيد الناس : جـ2 ، ص 197 - 198 .

(55) من المعروف أن ابن رواحة ينتمي إلى أسرة عرفت بالسيادة والكرم ، والفروسية ، ويعد جده الرابع من أبرز رجالات الخزرج حيث كان المحكم في قضاياهم والمفوض في فض خصوماتهم في السلم والحرب ، أما أمه فهي =

الإسلامية . . ولا أدل على ذلك من قوله ، وهو يرد على من ودعوه وهو في طريقه إلى غزوة (مؤته) قائلين صحبكم الله ودفع عنكم ،وردكم إلينا صالحين ، فقال :

لـكـنـني أسـأل الـرحمـن مـغـفـرة	وضربـة ذات فـرع تـقـذف الـزبـدا
أو طـعـنـة بـيـدي جرّان مجـهـزة	بـحـربـة تنفـذ الاحشـاء والـكـبـدا
حـتى يـقـال إذا مـروا عـلى جـدثـي	يـا أرشـد الله من غـاز وقـد رشـدا[56]

ولقد كان لابن رواحة من المواقف مع رسول الله ﷺ ما يدل على أن النبي كان يعتد بشعره بل إن المقدام بن شريح ليروي عن أبيه ، عن عائشة رضي الله عنها أن النبي كان يتمثل بشعره .

وكان الرسول عليه السلام إلى جانب ما تقدم يدعو لابن رواحة بالثبات ، كرد على استحسانه لما قاله فيه من شعر[57] وقد اختاره نقيباً لقومه كما عينه قائداً ثالثاً في غزوة مؤته .

وقد أثر عن ابن رواحة قوله في ميدان العقيدة :

عـصـيـتـم رسـول الله أف لـديـنـكـم	وأمـركم السـوء الـذي كـان غـاويـا
فـإني وإن عـنـفـتـموني لـقـائـل	فـدى لـرسـول الله أهـلي ومـالـيـا

= كبشة بنت واقد بن عمرو بن الأطنابة وهي حارثيه خزرجية . مثل أبيه . . وكما كان ابن رواحة مبرزاً في الإسلام ، فقد كان مبرزاً في الجاهلية كذلك ، وقد عرف عنه منافحته عن الخزرج وتصديه بالرد على الأوس وشاعرهم قيس بن الخطيم ، وبالرغم من أن شعر ابن رواحة الإسلامي قد حفظ كله إلا أن شعره الجاهلي لم يحفظ منه غير قصيدته الدالية التي تبدأ بقوله :

تـنـكـر بـعـدما شـطت نـجـودا	وكـانـت تـيـمـت قـلـبي ولـيـدا

راجع ديوان ابن رواحة جمع وتحقيق د . محمد حسن باجودة ـ القاهرة 1972 . وقد بايع ابن رواحة الرسول عليه السلام ليلة العقبة وكان أحد النقباء الاثني عشر الذين أمرهم رسول الله ﷺ على قومهم ، كما كان ثالث الأمراء الذي أخبر بهم النبي عليه السلام . وشهد مع الرسول بدراً ، واحداً ، والخندق ، والحديبة ، وعمرة القضاء ، والمشاهد كلها إلا الفتح واستشهد يوم مؤتة ، راجع للزركلي جـ4ص 217 .

(56) الكامل لابن الأثير : جـ2 ، ص158 وعيون الأثر لابن سيد الناس : جـ2 ، ص 153 .

(57) روى أن رسول الله ﷺ سأل عبد الله بن رواحة قائلاً : أخبرني ما الشعر يا عبد الله ؟ قال : شيء يختلج به صدري فينطلق به لساني قال : فانشدني ، فانشده شعره الذي يقول فيه :

فـثـبـت الله مـا أتـاك مـن حـسـن	تـفـوت عـيسى بـإذن الله والـقـدر

فقال النبي ﷺ : وإياك ثبت الله ، وإياك ثبت الله ـ وفي رواية قبلت لله ـ وإياك قبلت لله) . راجع العقد الفريد لابن عبد ربه : جـ3 ، ص384 - 385 .

أطعناه ، لم نعد له فينا بغيره ... شهاباً لنا في ظلمة الليل هاديا

وهذاأبو سفيان تشمله عناية الله ويحفه أمان رسول الله وتنفذ اشعة التوحيد إلى قلبه فلا يلبث أن يعلن على الملأ إيمانه بعقيدة التوحيد وسخريته بأصنام قومه ، ويعتذر عما سوّد به أيامه السالفة ، من مواقف ضد الإسلام وودعاته يقول :

لعمرك اني يوم أحمل راية ... لتغلب خيل اللات خيل محمد
لكالمدلج الحيران أظلم ليله ... فهذا أواني حين أهدى واهتدي
وهاد هداني غير نفسي ونالني ... مع الله من طردته كل مطرد
أصد وأنأى جاهداً عن محمد ... وأدعى وإن لم أنتسب لمُحَمَّد
هم ما هم من لم يقل بهواهم ... وإن كان ذا رأي يلم ويفند
أريد لا أرضيهم ولست بلائط ... مع القوم ما لم أهد في كل مقعد[58]

وجاء دور عبد الله بن الزبعرى السهوي الذي كان من أشد أعداء الإسلام بحيث لوث أشعاره وسود صحائفه بهجو رسول الله بمكة فلما أن تم الفتح هرب هو ، وهبيرة بن أبي وهب المخزومي زوج أم هانيء بنت أبي طالب إلى نجران فأما هبيرة فأقام بها مشركاً حتى هلك وأما ابن الزبعرى. فرجع إلى رسول الله ﷺ واعتذر فقبل عذره.

ومسّ الإيمان بعدئذ شغاف قلبه وأسر عليه لبه فطفق يرتق ما فتقه يوم أن كان كافراً . . وأعلن في قوة إيمانه الصادق بالله ، وبرسالة محمد بن عبد الله ﷺ ، يقول ابن الزبعرى :

يا رسول المليك إن لساني ... راتق ما فتقت ، إذ أنا بور
إذا أباري الشيطان في سنن الغيّ ... ومن نال مثله مثبور
آمن اللحم والعظام بربي ... ثم نفسي الشهيد أنت النذير[59]

وتدنو المنية من مالك بن الريب التميمي ، ويشعر بأثر السم يسعى في جسده إثر لدغ أفعى له كانت تختبيء في خفه ، فلا تلهيه الفاجعة التي تنتظره عن أن يعلن بهجته ورضاءه عن مسلكه الإسلامي وحسرته على أيام له قضاها في الكفر يقول :

(58) سيرة ابن هشام والكامل لابن الأثير : جـ 2 ، ص 164 وهامش نفس الصفحة وعيون الأثر لابن سيد الناس : جـ 2 ، ص 168 .

(59) الكامل لابن الأثير : جـ 2 ، ص 169 .

ألا لـيـت شـعــري هــل أبـيـتـن لـيـلة | بجنب الغضى أزجي القـلاص النـواجيـا
فليت الغضى لم يقـطع الـركب عـرضـه | وليت الغضى مـاشى الـركـاب ليـاليـا
لقـد كـان في أهـل الغضى لـو دنـا الغضى | مــزارا ولــكــن الـغضى لـيس دانـيـا
ألم تـرني بـعـت الـضـلالـة بـالهـدى | وأصبحت في جيش ابن عفـان غـازيـا[60]

وقدم على رسول الله ﷺ وفد من همدان ، كان يضم مالك بن نمط الـذي تهلل وجهه حين التقى برسول الله ﷺ فأنشأ ينثر على السامعين عقد إيمانه به ، وتصديقه برسالته ويشيد ببطولة النبي وكرمه . يقول :

ذكــرت رســول الله في فحمـة الـدجى | ونــحـن بـأعــلى رحـرحـان وصـلدد
وهـن بـنـا خـوص قـلائص تـعـتـلي | بـركـبـانها في لاحـب مـتـمـدد
عـلى كـل فـتـلاء الـذراعـين جسرة | تمـر بـنـا مـر الهـجـف الخـفـيـدد
حـلفـت بـرب الـراقـصـات إلى منى | صـوادر بـالـركـبـان من هـضب قـردد
بـأن رسـول الله فـيـنـا مـصـدق | رسـول أتى من عنـد ذي العـرش مهتـد
فـما حملت من نـاقـة فـوق رحـلهـا | أشـد عـلى أعـدائـه مـن محـمـد
وأعـطى إذا مـا طـالب العـرف جـاءه | وأمضى بـحـد المشرفي المـهـنـد[61]

(ب) الجهاد والفروسية :

بالرغم من أن شعـر الحماسة والحرب كـان معروفـاً عند الجـاهلية إلا أن هنـاك بونـا شاسعاً بينه وبين شعر الجهاد والفروسية في الوسائل والغايات والأخلاقيات والتخطيط .

لقد كان القتـال عند الجـاهليين سجيـة من سجايـا الرجـولة وركنـا من أركان الحيـاة الاجتماعية ومهنة تدل على السؤدد والرفعة، ذلك لأن حياتهم كلها نزال، وضرب، وطعان. . حياة لا مجال فيها للين يقول شاعرهم:

(60) مجلة أشعار العرب : ص 143 وسبب ذلك كما جاء في العقد أن مالك بـن الريب كان يرثي نفسه بهذه القصيدة . . وذلك أنه كان قد خرج مع سعيد بن عفان ، أخي عثمان بن عفان لما ولى خراسان ، فلما كان ببعض الطريق أراد أن يلبس خفه فإذا بأفعى في داخلها ، فلما أحس بالموت استلقى على قفاه وأنشد قصيدته المشار أعـلاه إلى بعض منها .

(61) عيون الأثر لابن سيد الناس جـ2 ، ص 246 .

وفي اللين ضعف والشراسة هيبة ومن لم يهب يحمل على مركب صعب[1]

حياة تسمح أخلاقهم فيها بأن يستأثر القوي بكل نعمة ويترك لغيره الفتات :

ونشرب ان وردنا الماء صحوا ويشرب غيرنا كدرا وطينا

حياة كان اعتقاد الجاهليين فيها يمثل ، في أن الاعتداء على الآخرين وإخضاعهم وظلمهم يشكل جسر أمان لهم وباحة سلم لمجتمعهم ، ولعل بيت زهير بن أبي سلمى يعبر أصدق تعبير عما تقدم حيث يقول :

ومَنْ لم يذد عن حوضه بسلاحه يهدم ومن لا يظلم الناس يظلم

لقد كانت العدالة في عرف بعضهم أن تهب لنصرة أخيك ظالماً كان أو مظلوماً :

لا يسألون أخاهم حين يندبهم في النائبات على ما قال برهانا

حياة قبل فيها مجتمع الجاهليين مبدأ المباداة بالشر[62] وسخروا بمن يرعى الله في علاقته بالناس يقول شاعرهم :

لكن قومي وإن كانوا ذوي عدد ليسوا من الشر في شيء وإن هانا
كأنَّ ربك لم يخلق لخشيته سواهم من جميع الناس إنسانا

وكانت غاية البطولة عند الجاهليين منازلة الكماة ومقارعة الأقران والانتصاف لمن أريق دمه من أسرتهم أو قبيلتهم أو محالفيهم . . حتى إنك لترى أن الاهتمام بمثل هذه الأمور يسبب قلقاً للفرد منهم فتراه :

قليل غرار النوم أكبر همه دم الثأر أو يلقى كميناً مسفّعا

على أن الثورة التي قام بها الإسلام في مفهوم الحرب حولت مفهومها الجاهلي إلى مفهوم غايته إعلاء كلمة الله والفوز بمرضاته والظفر بإحدى الحسنيين فإما نصر يحقق للمقاتل السعادة أو ميتة تكسبه الشهادة ، كما تكسبه نوعاً من الحياة بشره به القرآن الكريم حيث يقول تعالى ﴿ **أحياء عند ربهم يرزقون ، فرحين بما أتاهم الله من فضله**[63] ﴾ .

---

(62) د . مصطفى الشكعة : معالم الحضارة الإسلامية . ص 16, 17, 18 .

(63) سورة آل عمران : الآية 169 .

والأمثلة على ما تقدم كثيرة ، فها هو عمير بن الحمام يقتحم ساحات القتال ، ركضاً إلى لقاء ربه ، وهو ينشد :

ركضاً إلى الله بغير زاد   إلا التقى وعمل الرشاد
والصبر في الله على الجهاد   وكل زاد عرضة النفاد
غير التقى والبر والرشاد[64]

وها هو حسان بن ثابت شاعر النبي ﷺ يصور وقعة بدر ، وما لاقاه كفار مكة من قتل بسبب كفرهم بالله ، فيقول :

ألا ليت شعري هل أتى مكة الذي   قتلنا من الكفار في ساعة العسر
قتلنا سراة القوم عند رحالهم   فلم يرجعوا إلا بقاصمة الظهر
قتلنا أبا جهل وعتبة قبله   وشيبة أيضاً عند نائرة الصبر
وكم قد قتلنا من كريم مرزأ   له حسب في قومه نابه الذكر
تركناهم للخامعات تنوبهم   ويصلون ناراً ثم نائية القعر
وبكفرهم بالله والدين قائم   وما طلبوا فينا بطائلة الوتر[65]

وفي غزوة حنين ، أبلى آل سليم بلاء حسناً ، حتى صاروا عنواناً للفداء وفخراً لاخوانهم ولكل من انتسب إليهم . . ويكفي أنهم نصروا دين الله ، وحملوا لواء الدعوة إليه ، فكان مشهدهم ، عزا للدين حيث ركبوا إلى العليا سفينة الموت ، يقدمهم إلى ساحات الوغى زعيمهم الضحاك . . وقد كتب الله لهم النصر ، في موقف حرج تكاد تفطر منه الجبال ، وتأفل من هوله الشمس ، والقمر .

يقول العباس بن مرداس مصوراً كل ذلك :

ما بال عينيك فيها عائر سهر   مثل الحماطة أغنى فوقها الشفر
عين تاويها من شجونها أرق   فالماء يغمرها طوراً وينحدر
كأنهم نظم در عند ناظمه   تقطع السلك منه فهو منتثر
يا بعد منزل من ترجو مودته   ومن أتى دونه الصمان والحفر

---

(64) راجع : عن عبد الله بن رواحة بحوث المؤتمر الأول للأدباء السعوديين المجلد الثالث ، ص 1040 فما بعدها .

(65) ديوان حسان بن ثابت : ص 155 .

دع مـا تقـدم من عهـد الشبـاب فقـد ... ولى الـشبـاب وزار الـشـيـب والـذعـر
واذكـر بـلاء سـليـم في مـواطـنهـا ... وفي سـليـم لأهـل الـفـخـر مـفـتـخـر
قـوم هـم نصروا الـرحمن واتـبـعـوا ... دين الـرسـول وأمـر النـاس مشتجر
لايغـرسـون فسيـل النخـل وسـطهم ... ولا تجـاوز في مـشـتـاهـم الـبـقـر
إلا سـوامـح كـالـعـقـبـان مـقـربـة ... في دارة حـولهـا الأخـطار والـفـكـر
يـدعى خفـاف وعـوف في جـوانـبهـا ... وحـي ذكـوان لا مـيـل ولا ضـجـر
الـضـاربـون جنـود الشرك ضـاحـيـة ... بـبـطن مـكـة والأرواح تـبـتـدر
حـتى رفـعـنـا وقـتـلاهـم كـأنهم ... نـخـل بـظاهـرة الـبـطحـاء منقـعـر
ونـحن يـوم حـنـين كـان مـشـهـدنـا ... لـلـديـن عـز وعـنـد الله مـدخـر
إذ نـركـب المـوت مخضرا بـطائـنـه ... والخيـل ينجـاب عنهـا سـاطـع كـدر
تحـت اللوامـع والـضحـاك يـقـدمـنـا ... كـما مشى الـليث في غـابـاتـه الخـدر
في مـأزق مـن مكـر الحـرب كـلكلهـا ... يـكـاد يـافـل منـه الـشمس والـقمـر
وقـد صـبرنـا بـأوطـاس أسـنـتـنـا ... لله تـنـصر مـن شئـنـا ونـنـتصر
حـتى تـأوب أقـوام مـنـازلهـم ... لـولا المليـك ولـولا نحن مـا صـدروا
فـما تـرى مـعشرا قـلوا ولا كـثروا ... إلا وأصـبـح مـنـا فـيـهـم أثـر[66]

ويقف سيدنا أبو بكر الصديق ، موقف الأبطال من الدعاة الأوائل فيعلن على الملأ في قوة وحزم شجبه لموقف الكفار من رسول الله وينعى عليهم تمسكهم بتحريم القتال في الأشهر الحرم مع تفريطهم في التمسك بحبل الرشاد يقول :

تـعـدون قـتـلاً في الحـرام عـظيـمـة ... وأعـظم منه لـو يـرى الـرشـد راشـد
صـدودكـم عـما يـقـول محـمـد ... وكـفـر بـه والله راء وشـاهـد
شـفيـنـا من ابـن الحضرمـي رمـاحـنـا ... بـنـخـلة لمـا أوقـد الحـرب واقـد [67]

وينحو ابن رواحة منحى إخوته في الجهاد فيعلن على الجميع موقفه البطولي قائلاً :

---

(66) عيون الأثر لابن سيد الناس : جـ 2 ، ص 198 .

(67) نسبت هـذه الأبيات أيضـاً لعبد الله بن جحش (عيـون الأثـر : جـ 1 ، ص 229) . هـذا وفي تـاريـخ الخلفـاء للسيوطي ، ص 122 - 123 ، أن أبا بكر كان يقول الشعر ، وكان عمر يقول الشعر ، وكان عثمان يقول الشعر . وأورد ابن عبد ربه في كتابه العقد الفريد : جـ 3 ، ص 388 فما بعدها قوله : أن أنس بن مالك خادم النبي ﷺ قال : قدم علينا رسول الله ﷺ وما في الأنصار بيت إلا وهو يقول الشعر ، قيل له : وأنت أبا حمزة ؟ قال : وأنا .

نجالد الناس عن غرض فنأسرهم فينا النبي وفينا تنزل السُّوَر
وقد علمتم بأنا ليس غالبنا حي من الناس إن عزوا وإن كثروا

ويروى أنه لما نزل جيش المسلمين (معان) ، من أرض الشام بلغهم أن هرقل قد نزل (مآب) ، من أرض البلقاء في مائة ألف من الروم بخلاف من انضموا إليهم . . فأثر كثرة عدد المناوئين على بعض المسلمين . . وخشي عبد الله بن رواحة أن تفتر عزيمة المسلمين عن منازلة أعداء دينهم ، فوقف يشجعهم قائلاً : يا قوم والله إن التي تكرهون ، والتي خرجتم تطلبون ، الشهادة ، وما نقاتل الناس بعدد ، ولا قوة ، ولا كثرة ، ما نقاتلهم إلا بهذا الدين الذي أكرمنا الله به ، فانطلقوا ، فإنما هي إحدى الحسنيين ، إما ظهور ، وإما شهادة ، وأنشد يقول :

فلا وأبي (مآب) لنأتينها وإن كانت بها عرب وروم
فعبأنا أعنتها فجاءت عوابس والغبار لها بريم
بذي لجب كأنَّ البيض فيه إذا برزت قوانسها النجوم
فراضية المعيشة طلقتها أسنتها فتنكح أو تئيم[68]

بل وتبلغ بابن رواحة الشجاعة أن يتغنى بالموت ويجعله له غرضاً ، وهدفاً ، طالما كان فيه نصرة الدين وإعلاء كلمة الله . يقول وقد جاء دوره في أخذ الراية وقيادة معركة (مؤتة) بعد أن اختاره رسول الله ﷺ لها قائداً ، يخلف جعفر بن أبي طالب ، خليفة زيد بن حارثة في غزوة (مؤتة) :

أقسمت يا نفسي لتنزلنه لتنزلنَّه أو لتكرهنه
إن أجلب الناس وشدوا الرنه ما لي أراك تكرهين الجنه
قد طال ما قد كنت مطمئنه هل أنت إلا نطفة في شنه

ويروى أن ابن رواحة هذا كان يقود ناقة رسول الله ﷺ ذات مرة فاستشعر جلال الموقف ومهابة الداعية ، وعظم الأمانة التي أنيطت به وبأمثاله فأعلن في أبيات شعرية شعوره تجاه دعوة الإسلام ونعى على الكفار موقفهم المعادي للرسول عليه السلام ، ودعاهم بأن يخلوا بينه وبين أدائه لمهمته وحذرهم بأنهم إن لم يفعلوا فسيروا مستقبلاً منه ومن أمثاله جرأة

---

(68) سيرة ابن هشام : جـ 4 ، ص 9 - 10 .

وبسالة في الدفاع عن رسول الله وعن رسالته تماثل ما وجد منهم في الماضي حيث قتلوهم وأزالوا عنهم رؤوسهم يقول :

خلوا بني الكفار عن سبيله | خلوا فكل الخير في رسوله
قد أنزل الرحمن في تنزيله | في صحف تتلى على رسوله
بأن خير القتل في سبيله | يا رب إني مؤمن بقيله
نحن قتلناكم على تأويله | كما قتلناكم على تنزيله
ضرباً يزيل الهام عن مقيله | ويذهل الخليل عن خليله

أو يرجع الحق إلى سبيله[69]

وكانت موقعة بدر سبباً في اثراء الفكر بزاد شعري ، يسجل في ثناياه بطولات المسلمين وتفانيهم في إيمانهم وينثر على الملأ نوعاً من الثقافة الجديدة التي زود بها الإسلام معتنقيه .

يقول سيدنا حمزة بن عبد المطلب : [70]

ألم تر أمراً كان من عجب الدهر | وللحين أسباب مبينة الأمر
وما ذاك إلا أن قوماً أفادهم | فخانوا تواصي بالعقوق وبالكفر
عشية راحوا نحو بدر بجميعهم | فكانوا رهونا للركية[71] من بدر
وكنا طلبنا العير لم نبغ غيرها | فساروا إلينا فالتقينا على قدر
فلما التقينا لم تكن مثنوية | لنا غير طعن بالمثقفة السمر
وضرب ببيض يختلي الهام حدها | مشهرة الألوان بينة الأثر
ونحن تركنا عتبة الغي ثاوياً | وشيبة في قتلى تجرجم في الجفر[72]
وعمرو ثوى فيمن ثوى من حماتهم | فشقت جيوب النائحات على عمرو
جيوب نساء من لؤي بن غالب | كرام تفر عن الذوائب من فهر

---

(69) سيرة ابن هشام : جـ 2 ، ص 255 ـ وعيون الأثر لابن سيد الناس : جـ 2 ، ص 149 ـ والمعاهدات والمحالفات على عهد رسول الله ﷺ لحسن خطاب الوكيل ـ الطبعة الأولى سنة 1349 هـ/1930 م ـ المطبعة المصرية بالأزهر : ص 50 - 51 .

(70) من الناس من ينكر نسبها إلى حمزة ، راجع : عيون الأثر : جـ 1 ، ص 288 .

(71) الركية : البئر .

(72) الجفر البئر غير المطوية .

أولئك قوم قتلوا في صلابهم ... وخلوا لواء غير محتضر النصر
لواء ضلال قاد إبليس أهله ... فخاس بهم إن الخبيث إلى غدر
وقال لهم إذ عاين الأمر واضحاً ... برئت إليكم ما بي اليوم من صبر
فإني أرى ما لا ترون وإنني ... أخاف عقاب الله والله ذو قسر
فقدمهم للحين حتى تورطوا ... وكان بما لم يخبر القوم ذا خبر
فكانوا غداة البئر ألف وجمعنا ... ثلاث مئين كالمسدمة الزهر[73]
وفينا جنود الله حين يمدنا ... بهم في مقام ثم مستوضح الذكر
فشد بهم جبريل تحت لوائنا ... لدى مأزق[74] فيه مناياهم تجري[75]

ونال كعب بن الأشرف من رسول الله ﷺ وآذى المؤمنين وشبَّب بنساء المسلمين [76] ، وامتدح عدوهم وحرضهم على قتال المسلمين ، ثأراً مما لحقهم من يوم بدر ، فقال عليه السلام : من لنا من ابن الأشرف ، فقد استعلن بعداوتنا وهجائنا ، وقد خرج إلى قريش فأجمعهم على قتالنا . . فأجاب محمد بن مسلمة دعوة رسول الله ﷺ واستعان على قتله بأربعة من المسلمين ، كان من بينهم أبو عيسى بن جبر وعباد بن بشر وقد قص عباد هذا خبر هذه السرية وما قاموا به من دور في اسكات صوت الباطل وإزهاق روح ا لكافر المناوىء لدين الله المعادي لرسالة نبيه يقول :

صرخت به فلم يعرض لصوتي ... وأوفى طالعاً من رأس جدر
فعدت له فقال من المنادى ؟ ... فقلت : أخوك عباد بن بشر
وهذي درعنا رهناً فخذها ... لشهر إن وفى أو نصف شهر
فقال : معاشر سغبوا وجاعوا ... وما عدموا الغنى من غير فقر
فأقبل نحونا ، يهوي سريعاً ... وقال لنا : لقد جئتم لأمر
وفي أيماننا بيض حداد ... مجربة بها الكفار نفري
فعانقه ابن مسلمة؟ المردي ... به الكفار كالليث الهزبر
وشد بسيفه صلتا عليه ... فقطره أبو عيسى بن جبر

(73) المسدمة من قولهم فحل سدم إذا كان هائجاً .
(74) المأزق : موضع الحرب .
(75) راجع نص القصيدة كاملاً في عيون الأثر لابن سيد الناس : جـ 1 ، ص 288 .
(76) جاء في كتاب جمهرة أشعار العرب لأبي زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي : ص 13 ، أنه قد شبَّب بأم الفضل بن العباس وأم حكيم بنت عبد المطلب .

وكان الله سادسنا فأبنا بأنعم نعمة وأعز نصر
وجاء برأسه نفر كرام هم ناهيك من صدق وبر[77]

ولم تكن نساء المسلمين . بمعزل عما يدور في ساحات الوغى فشاركن جهدهن في المعارك بالسنان واللسان وكان مما قالته هند بنت أثاثة بن عباد بن المطلب رداً على هند بنت عتبة[78] :

خزيت في بدر وبعد بدر يا بنت وقاع عظيم الكفر
صبحك الله غداة الفجر بالهاشميين الطوال الزهر
بكل قطاع حسام يفري حمزة ليثي وعلى صقري
إذ رام شيب وأبوك غدري فخضبا منه ضواحي النحر
ونذرك السوء فشر نذر[79]

(جـ) الأخلاق :

صياغة الخلق الإسلامي في القالب الشعري ضرب جديد كل الجدة على المجتمع آنذاك ذلك لأنه يصور الانقلاب الفكري والسلوكي الذي طرأ على المجتمع ، فأحدث تغييراً شاملاً كان من جرائه أن طرح الناس كثيراً من التقاليد ، والأعراف التي لا تتفق والتعاليم الإسلامية ، وتبنوا عرفاً جديداً وخلقاً سوياً قدوتهم المجسدة فيه رسول الإنسانية ومنهجهم المكتوب فيه كتاب الله .

إن هذا التبدل الكبير يظهر في مظاهر شتى ، منها أعراض المسلم عن شتم الآخرين يقول تميم بن مقبل . وكان قد مر بشخصين يسبانه ويعيرانه بالعور :

لولا الحياء ولولا الدين عبتكما ببعض ما فيكما إذ عبتما عوري
لقد قلتما لي قولاً لا أبا لكما فيه حديث على ما كان من قصر[80]

---

(77) عيون الأثر لابن سيد الناس : جـ 1 ، ص 301 .

(78) هند بنت عتبة هي التي بقرت من كبد سيدنا حمزة رضي الله عنه فلاكتها فلم تستطع أن تستسيغها فلفظتها . جـ 2 ، ص 18 ـ عيون الأثر لابن سيد الناس .

(79) عيون الأثر : جـ 2 ، ص 18 .

(80) ديوان تميم بن مقبل : ص 76 .

2 ـ الأعراض عن اللهو وشرب الخمر ، يقول مازن بن الغضوبة :

كنت امرأ بااللهو والخمر مولعا	شبابي إلى أن آذن الله بالنهج
فبدلني بالخمر خوفاً وخشية	وبالعهر احصاناً فحصن لي فرجي
فأصبحت همي في الجهاد ونيتي	فلله ما صومي ولله ما حجي(81)

3 ـ الاعراض عن مغازلة النساء ، إيثاراً للعفة ، والتزام الجادة ورضاء واقتناعاً بما هو أسمى وأرفع من اللهو واللعب يقول فضالة بن عمر الليثي معبراً عن هذا النهج الجديد في السلوك في الرد على من دعته إلى الحديث معها، يوم فتح مكّة مراعاة لصلة قديمة كانت بينهما:

قالت: هلم إلى الحديث فقلت	لا يأبى عليُّ الله والإسلام
لو ما رأيت محمداً وقبيله	بالفتح يوم تكسر الأصنام
لرأيت دين الله أصبح بيننا	والشرك يغشى وجهه الاظلام(82)

4 ـ الاعراض عن كل ملاذ الحياة ، إيثاراً للعبادة وانصرافاً إلى مرضاة الله بتلاوة كلامه واداء شعائره .

تقول عثامة زوجة أبي الدرداء ، وكان قد دخل عليها ابنها بلال فجراً ، بعد أن كف بصرها ، فسألته عن الصلاة فعلمت منه أنهم أدوها فتحسرت على تأخيرها للصلاة ، وأنشأت تعنف نفسها قائلة :

عثام مالك لاهيه	حلت بدارك داهيه
إبكِ الصلاة لوقتها	ان كنت يوماً باكيه
وأبك القران إذا تلي	قد كنت يوماً تاليه
فاليوم لا تتلينه	إلا وعندك تاليه
لهفي عليك صبابة	ما عشت طول حياتيه(83)

---

(81) الاستيعاب : جـ 3 ، ص 477 .

(82) الأصنام : ص 31 ـ وعيون الأثر لابن سيد الناس : جـ 2 ، ص 180 ومما يذكر أن فضالة هذا أراد قتل النبي ﷺ وهو يطوف بالبيت عام الفتح ، فلما دنا منه قال رسول الله ﷺ أفضالة ؟ قال : نعم يا رسول الله قال : ماذا كنت تحدث به نفسك قال : لا شيء كنت أذكر الله فضحك النبي ﷺ ثم قال : استغفر الله ، ثم وضع يده على صدره فسكن قلبه فكان فضالة يقول : والله ما رفع يده عن صدري حتى ما خلق الله شيئاً أحب إلي منه .

(83) الزهد : ص 170 .

5 ـ الوفاء بالوعد : التزاماً بتوجيه رسول الله ﷺ وتنفيذاً لأوامر المولى حيث يقول : ﴿ **وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولا** ﴾ وقد وردت في ذلك اشعار كثيرة تمجد هذا الاتجاه وتشيد به منها قول أبو اناس :

تعلم رسول الله أنك قادر ... على كل حاف من تهام ومنجد
وما حملت من ناقة فوق رحلها ... أبرّ وأوفى ذمة من محمد[84]

6 ـ الاسهام في أعمال الخير، وهو سلوك إسلامي رفيع يؤكد وحدة البنية الإسلامية وقوتها وصلابتها .

يقول أحد المسلمين وهو يشير إلى مساهمته في بناء مسجد رسول الله ﷺ بالمدينة إثر هجرته إليها :

لئن قعدنا والنبي يعمل ... لذاك منا العمل المضلل[85]

7 ـ التسليم التام ، والتنفيذ الكامل ، لأوامر الله ، مهما كانت التضحيات ولا أدلُّ على ذلك من موقف محيصة بن مسعود من أخيه حويصة إثر قتل الأول لابن سنينة اليهودي ، تنفيذاً لأمر رسول الله ﷺ بذلك إذ يروى أن حويصة لام أخاه على أقدامه على فعلته فضربه فقال له محيصه : والله لقد أمرني بقتله من لو أمرني بقتلك لضربت عنقك ، فقال له حويصة أن ديناً يبلغ بك هذا لعجب . . ثم أسلم حويصة .

فقال محيصة يقص ما حدث :

يلوم ابن أمي لو أمرت بقتله ... لطبقت ذفراه بأبيض قاضب
حسام كلون الملح أخلص صقله ... متى أُصوِّبه فليس بكاذب
وما سرني أني قتلتك طائعاً ... وأن لنا ما بين بصري ومارب[86]

ومن موقف أبي دجانة، حيث التزم لرسول الله ﷺ أن يضرب بسيفه الكريم في وجه العدو حتى ينحني . . ولما كان أبو دجانة رجلاً شجاعاً ، فقد وفّى بالتزامه ، وأقدم على قتال أعداء الله ، فجعل لا يلقى أحداً إلا قتله . . وكان يقول :

---

(84) عيون الأثر لابن سيد الناس : جـ1 ، ص 191 - 192 .

(85) عيون الأثر : جـ1 ، ص 195 .

(86) عيون الأثر لابن سيد الناس : ص 301 - 302 .

أنــا الــذي عــاهــدني خــلـيــلي ونـحن بـالـسفـح لـدى الـنخـيـل
أن لا أقــوم الــدهــر في الكيــول[87] أضرب بـسـيــف الله والـرســول[88]

8 ـ العبودية التامة والولاء الكامل لذات الإله ، إذ كان من الطبيعي وقد غمر الإيمان بالله قلوب صحابة رسول الله أن يترجموا هذا الإيمان القلبي إلى عمل تكون غايتهم فيه وجه الله ، وهدفهم منه رضاءه . . من أجل الله تركوا القيان وعزفهن ، وشغلوا أنفسهم بالعبادة ، والجهاد ، لا يبتغون من وراء ذلك إلا الفوز بالسعادة الأبدية التي تفوق المال والأهل . يقول الأعرابي :

تــركـت الـقـيــان وعــزف الـقـيــان وأدمــنـت تــصـلـيـة وابـتــهــالا
وكــر المشـقــر في حــومـة ونــشــني عــلى المشركــين الـقــتــالا
أيــا رب لا أغــبــنــن صـفـقــتي فـقـد بـعـت مــالي وأهــلي بــدالا

هذا ومما يذكر أن رسول الله ﷺ بشر كل المسلمين ممثلين في هذا الاعرابي بالفوز ، والربح ، فقال له : إثر سماعه لأبياته : ربح البيع، ربح البيع[89] .

(د) شعر الهجرة :

للهجرة في تاريخ الإسلام أثر لا ينسى ، ومكانة لا تغفل ، وهي إن كانت من ناحية تضحية من المسلمين بمالهم وأولادهم ، ومقر إقامتهم في سبيل الله ، فهي من ناحية أخرى إعلامٌ داخلي وخارجي، بدين الله وتخطيط حربي وتكتيك استراتيجي من أجل نصرة دين الله .

بالهجرة أمن المسلمون غائلة جيرانهم من الأحباش[90] ، واشهدوا العالم النصراني ،

(87) الكيول مؤخرة الصفوف .

(88) راجع القصة الكاملة في عيون الأثر : جـ2 ، ص 9 - 10 .

(89) العقد الفريد : جـ3 ، ص 383 .

(90) كانت هجرة المسلمين إلى الحبشة هي أول هجرة قام بها المسلمون إلى خارج مقر الدعوة الأولى للإسلام ، وقد اشترك فيها عشرة رجال ، أو أحد عشر رجلاً ، وأربع نسوة كان من بينهم سيدنا عثمان بن عفان وزوجته رقية ابنة النبي ﷺ ، وأبو حذيفة بن مظعون ، وكان أميراً لهم يشرف على شؤونهم . . وقد تمت الهجرة في رجب سنة خمس من النبوة ، وهي السنة الثانية من إظهار الدعوة فأقاموا شعبان وشهر رمضان وقدموا في شوال سنة خمس من النبوة . . وكان رجوعهم مرة ثانية للحبشة بأمرة جعفر بن أبي طالب حيث بلغ عددهم هذه المرة اثنين وثمانين رجلاً (الكامل لابن الأثير جـ 2 الصفحات 51, 52, 53) .

على أن النبع الذي استقى منه سيدنا عيسى عليه السلام ، هو ذات النبع الذي استقى منه خاتم الأنبياء سيدنا محمد بن عبد الله عليه أفضل الصلاة والتسليم . . كما أكدوا بالهجرة للعالم أجمع عبر الملتقى الفكري الذي أداره ملك الحبشة سماحة الدين الإسلامي وعدالته وأوضحوا لهم مبادئه وأسسه ، وكان مما قاله ممثل المهاجرين وأميرهم في الهجرة الثانية للحبشة ، سيدنا جعفر بن أبي طالب : أيها الملك ، كنا أهل جاهلية نعبد الأصنام ، ونأكل الميتة ونأتي الفواحش ، ونقطع الأرحام ، ونسيء الجوار ، ويأكل القوي منا الضعيف ، حتى بعث الله إلينا رسولاً منا ، نعرف نسبه وصدقه ، وأمانته ، وعفافه ، فدعانا لتوحيد الله ، وأن لا نشرك به شيئاً ، ونخلع ماكنا نعبد من الأصنام ، وأمرنا بصدق الحديث ، وأداء الأمانة ، وصلة الرحم ، وحسن الجوار ، والكف عن المحارم ، والدماء ، ونهانا عن الفواحش ، وقول الزور ، وأكل مال اليتيم ، وأمرنا بالصلاة والصيام[91] .

لقد كانت الهجرة إذن مرحلة بارزة من مراحل نشر الفكر الإسلامي ، كما كانت فيصلاً بين عهد الظلم والظلمات الذي كتب على المسلمين أن يكافحوه ، وبين عهد العدالة والنور الذي قدر للمسلمين أن ينعموا به بين ذويهم الجدد من الأنصار ، وجيرانهم الواعين لكنه رسالتهم من النصارى .

إن دور الهجرة في التاريخ الإسلامي كان من الوضوح والأهمية بحيث أن اغفاله أو إهماله ، يتضمن فيما يتضمن اغفالاً ، واهمالاً ، لأول دولة بناها رسول الله ﷺ على ضوء تعاليم الدين الخاتم للأديان الإلهية ، كما يتضمن نبذاً للفكرة السامية ، التي بنى عليها المسلمون قرارهم في اتخاذ عام الهجرة عاماً مفضلاً للتسجيل الزمني لكل شؤونهم الدينية ، والدنيوية ، باعتباره عامًا فاصلاً بين الحق والباطل[92] .

---

(91) الكامل لابن الأثير : جـ2 ، ص 55 .

(92) ذكر في سبب عمل التاريخ أشياء منها . . أنا أبا موسى الأشعري ، كتب إلى عمر رضي الله عنه : أنه يأتينا منك كتب ليس لها تاريخ ، فجمع عمر الناس فقال بعضهم أرخ بالمبعث وقال آخرون أرخ بالهجرة فقال عمر الهجرة فرقت بين الحق والباطل فأرخوا بها ، وذلك سنة سبع عشرة ، وهي السنة الرابعة من خلافة عمر . . وكانت الهجرة يوم الثلاثاء لثمان خلون من ربيع الأول (أو يوم الاثنين لثلاث عشرة خلت من ربيع الأول كما في العقد الفريد جـ3 ص 57) . وكان أول السنة أعني المحرم هو يوم الخميس أو الجمعة ولما كان مشتهراً عند القوم اعتبروه مبدأ لعامهم الهجري خاصة وأنه شهر حرام ، وهو أول السنة ومنصرف الناس من الحج ، كما يقول سيدنا عثمان بن عفان فيما نسب إليه في إحدى روايات مبدأ التاريخ الهجري . . هذا وكان المسلمون قبل اتفاقهم على شهر معين وسنة معينة يسمون كل سنة بإسم الحادثة التي وقعت فيها ويؤرخون بها ، فسميت السنة الأولى من سني مقام النبي ﷺ =

هذا وقد شارك الشعراء بشعرهم في إجلاء أهمية الهجرة ، وإبراز مكانتها وتجسيد أهميتها فكان مما قاله أهل المدينة المنورة أجمع ، وهم يستقبلون رسول الله ﷺ :

طلع البدر علينا من ثنيات الوداع
وجب الشكر علينا ما دعا لله داع
أيها المبعوث فينا جئت بالأمر المطاع
جئت شرفت المدينة مرحبا يا خير داع

(هـ) حروب الردة :

وهكذا مضت الفترة الأولى من صدر الإسلام ، ولكنه ما أن ثقل رسول الله ﷺ ، والتحق بعدها بالرفيق الأعلى ، حتى اشرأبت أعناق النفاق ، فأحدثت شرخاً في المجتمع الموحد الذي بناه رسول الله ﷺ ، إذ انقسم الناس بعد وفاته عليه السلام إلى فرق :

(أ) ـ فرقة أعلنت في قوة وحزم استمرارها في الولاء للدين الإسلامي والتزامها الكامل بكل مبادئه وأسسه وتنفيذها التام لجميع تشريعاته ، وأبرز هؤلاء قريش ، وثقيف ، وأهل نجران ومعظم أفراد قبيلة بجيلة .

(ب) ـ فرقة اختارت العمى على الهدى ، وهم بنو طيء وأسدومن تبعهم من غطفان الذين اتبعوا طليحة بن خويلد الأسدي ، وبنو حنيفة الذين اتبعوا مسيلمة ، وأهل اليمن الذين اتبعوا الأسود العنسي وكثير غيرهم .

(جـ) ـ وفرقة فرقت بين بعض الفروض الإسلامية ، فآثرت العمل بالتشريعات غير المالية ، وعطلت الزكاة ، وهم بعض بني تميم بزعامة مالك بن نويرة إلى جانب بني هوازن ، وآخرين[93] .

وهنا كان على سيدنا أبي بكر ، وقد آلت إليه خلافة الإسلام أن يتخذ من هؤلاء

= بالمدينة ، الإذن بالرحيل ، أي من مكة إلى المدينة والثانية سنة الأمر بالقتال ، والثالثة سنة التمحيص . . الخ (راجع الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ لشمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي المتوفى عام 902 مطبعة الترقي عام 1349 هـ الصفحات 79 , 80 , 81, 82 .

(93) لتمام الوفاء في سيرة الخلفاء للشيخ محمد الحضري : الطبعة الثالثة بمطبعة الاستقامة بالقاهرة : ص 24 ـ والكامل لابن الأثير : جـ2 ، الصفحات 231 , 254, 255 ـ والسيوطي تاريخ الخلفاء أمراء المؤمنين ، ص 49 فما بعدها .

وأولئك موقفاً ، يعيد به للإسلام وحدته ، وقوته ، ومضاء تشريعه . فكان أن قال : والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة ، والزكاة ، فإن الزكاة حق المال ، والله لو منعوني عقال بعير كانوا يؤدونها إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعها[94] .

وبدأ سيدنا أبو بكر معركته الحربية ، والإعلامية[95] على المرتدين والعصاة وقد كتب له الله النصر على هؤلاء وأولئك ، واشترك الشعراء في هذه المعركة بسنانهم وسجلوا بلسانهم غرضاً جديداً من أغراض الشعر في هذه الفترة كان يدور حول ما اصطلح عليه بحروب الردة . وحروب الردة ميدان جديد لم يألفه السابقون . بل لم يكن مألوفاً حتى في زمن رسول الله ﷺ .

واشتهر من الشعراء في هذا المجال مجموعة منهم ، زياد بن حنظلة يقول :

ويوم بالأبارق قد شهدنا	على ذبيان يلتهب التهابا
أتيناهم بداهية نسوق	مع الصديق إذ ترك العتابا[96]

وعبد الله بن حذف حيث يقول معبراً عما ألم بهم من حصار أهل الردة لهم :

ألا أبلغ أبا بكر رسولا	وفتيان المدينة أجمعينا
فهل لكم إلى قوم كرام	قعود في (جؤاثا) محصرينا
كأنّ دماءهم في كل فجٍّ	شعاع الشمس تغشى الناظرينا
توكلنا على الرحمن أنا	وجدنا النصر للمتوكلينا[97]

واشترك عفيف بن المنذر في قتال أهل الردة ، وملاحقتهم ، وكان من خبره : أن عبد الله بن حذف دل جيش المسلمين بقيادة العلاء بن الحضرمي على موطن ضعف أهل الردة وما هم فيه من غيبة وغفلة بما شربوه من المسكرات فخرج المسلمون عليهم ، ووضعوا فيهم

(94) اتمام الوفاء في سيرة الخلفاء : ص 24 ـ والفخري في الآداب السلطانية ، ص 61 .

(95) جاء في تاريخ الآداب العربية لجورجي زيدان : جـ 1 ص 183 ما يأتي : ولم يكن الراشدون يرون بأسا من أن يقولوا الشعر هم أنفسهم فقد رووا لأبي بكر قصيدة حماسية قالها في غزوة عبيدة بن الحارث ، ورووا لعمر أبياتاً في الحكم ونحوه وكذلك لعثمان أما علي فالمروى من شعره كثير ، بعضه قاله في صفين ولم يبق من الصحابة من لم يقل الشعر أو يتمثل به وفي تاريخ الخلفاء للسيوطي أن أبا بكر وعمر وعثمان وعلياً كانوا يقولون الشعر : ص 122 - 123 ، وفي جمهرة أشعار العرب : ص 16 ، ما نصه (لم يبق أحد من أصحاب رسول الله ﷺ إلا وقد قال الشعر وتمثل به) .

(96) الكامل لابن الأثير : جـ2 ، هامش ص 233 .

(97) الكامل لابن الأثير : جـ2 ص 249 .

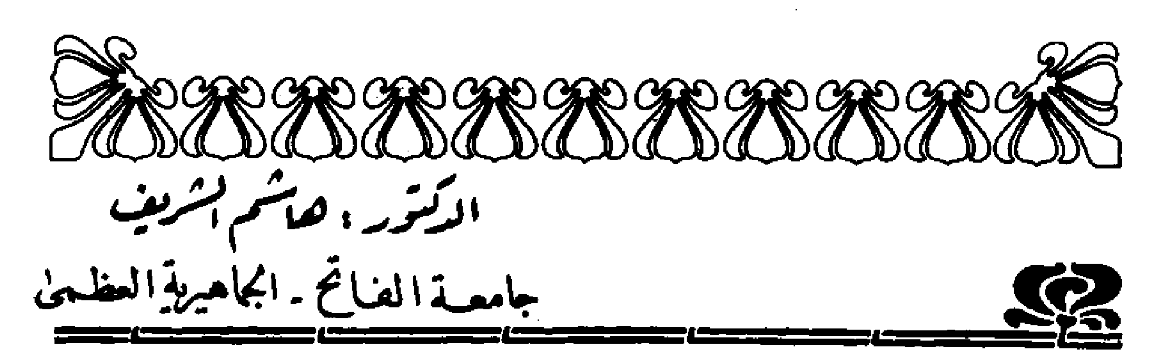
السيف كيف شاؤوا، وهرب الكفار ، فمن بين هالك ، وناج ، ومقتول ، ومأسور ، واستولى المسلمون على العسكر ، ولم يفلت رجل إلا بما عليه ، وكتب العلاء إلى من ثبت على إسلامه يأمرهم بالقعود للمنهزمين والمرتدين ، بكل طريق ففعلوا . وجاءت رسلهم إلى العلاء بذلك ، فأمر أن يؤتى من وراء ظهره فندب حينئذ الناس إلى (دارين) ، وقال لهم : قد أراكم الله من آياته في البر لتعتبروا بها في البحر ، فانهضوا إلى عدوكم ، واستعرضوا البحر وارتحل وارتحلوا، حتى اقتحم البحر على الخيل ، والإبل ، والحمير وغير ذلك . وفيهم الراجل ، ودعا ، ودعوا ، وكان من دعائهم : يا أرحم الراحمين ، يا كريم ، يا حليم ، يا أحد ، يا صمد ، يا حي ، يا محي الموتى ، يا حي ، يا قيوم ، لا إله إلا أنت ، يا ربنا . . فاجتازوا ذلك الخليج بإذن الله يمشون على مثل رملة فوقها ماء يغمر أخفاف الإبل ، وبين الساحل ودارين يوم وليلة بسفن البحر ، فالتقوا واقتتلوا قتالاً شديداً فظفر المسلمون ، وانهزم المشركون ، فقال عفيف بن المنذر يسجل ذلك :

ألم تر أن الله ذلل بحره ... وأنزل بالكفار إحدى الجلائل
دعونا الذي شق البحار فجاءنا ... بأعجب من فاق البحار الأوائل[98]

(98) الكامل لابن الأثير : جـ 2 ص 250 - 251 ، وهامش ص 251 أيضاً .



دلالة التقليد في الثقافة العربية المغربية



الدكتور: هاشم الشريف
جامعة الفاتح - الجماهيرية العظمى

هنـاك شعور عنـد البعض يتمثل في العـزوف عن كـل مـا يمت إلى أمتنـا بسبب ، أو يكون ذا شبه بما يصدر عنها في أي قطر من أقطارنا المتعددة الواحدة مهما عظم شأن ذلك! ولست أحب هنـا أن أجادل هـذا البعض فيما يـذهب إليـه ويعتقـده ، إذ ربمـا كـان لـه من الأسباب بعض ما يبرر له هذا المسلك على غرابته وكرهنا له ، وأعني بالمسلك العـزوف عن كـل ما هـو عربي أو التقليـل من شأنـه وخطره ، والإقبـال في ذات الوقت عـلى كل غـريب طارىء مهما كان حقيراً أو تافهاً !

ولا ريب أن هـذه علة مدمـرة تصاب بهـا الأمم وتعاني منهـا المجتمعـات أيـام المحن وأزمان التردي والانتكاس . حيث تكون الأمة المصابـة قد فقـدت ثقتها بنفسهـا ، أو أنّ ما حلّ بها قد زعزع تلك الثقة وأضعفها ، لكنّ هذه الظاهرة على بروزها غير قادرة مهـما كانت دواعيها على حجب الرؤية عن القلوب المبصرة .

ولعل من بعض محنتنا الشديدة أننا أحيانـاً وفي رصدنـا لبعض الظواهـر في مجتمعاتنـا تـرانا نشرق ونغـرب بحثاً عن تعليـل للظاهرة أو الـظواهر ، ثم تكـون العودة آخـر المطاف بواحد من أمرين . .

إما بتعليلات مبهمة مشوشة غريبة تزيدنا فرقاً وقلقاً ، وقد يكون هذا مقصوداً لذاته !

وإما باعلان الخيبة وإقرار العجز وإظهار القصور عن تفسير الظاهرة التي شغلتنا ، والتي عادة ما نكون قد هوّلنا من شأنها ، وأعطيناها أكثر مما تستحقه من العناية ، ثم نختم ذلك الجهد المكثف بعلامة الاستفهام.

على أن الشيء الوحيد الذي نتجنب البحث فيه عن الأسباب التي يمكن أن تفسّر لنا الظاهرة أو الظواهر التي تشغل بالنا هو تاريخ أمتنا وتراثها على قربه منا وصدق جوابه لنا !

إن من يفعل هذا لا يعدو أن يكون أحد اثنين . جاهلاً ، أو مغرضاً . فإذا كان الأمل في الجاهل غير معدوم ، فقد يهتدي إذا طلب المعرفة ورغب في العلم وبصّر ، وليس المغرض بميئوس منه فالله قادر أن يهديه إن كان قد أراد له خيراً .

وقبل أن نبسط السؤال ونفتّش له في التراث والتاريخ عن الجواب ، يحسن أن نذكّر بمسلمة هي أننا أمة واحدة موحّدة في مشرق الوطن ومغربه. ﴿**إنَّ هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون**﴾[1] .

إن وعي هذه الحقيقة واحلالها محلها عند كل بحث في شأن من شؤون الأمة يوضح لنا من الأمور ما يمكن أن يخفى ، ويضع أيدينا على ما يفسّر لنا الظواهر التي تشغل بالنا ونبحث عن تفسير وتعليل لها ، ويسهل علينا إذا ما وعينا هذه الحقيقة أن ندرك منهج الحياة والسّلوك ونمط تفكير هذه الأمة التي نفاخر بالانتساب إليها ، ومن أسف أن أعداءنا قد اهتدوا إلى ما عمينا نحن عنه من أمور أمتنا البديهية ، فسهل عليهم التحكم والتوجيه والتشكيك ، الأمر الذي جعل البعض في حيرة يتلمس الهداية من الضلال والشفاء من الداء !

هل نستطيع بعد هذا الذي تقدم أن نضع أيدينا على جواب للسؤال الذي يشغلنا وهو . .

كيف جاءت إلينا العلوم والثقافة ومتى ؟

لا ريب أن الثقافة والعلوم قد جاءت إلينا مواكبة للفتح الإسلامي الذي حدا

---

(1) سورة الأنبياء : الآية 92 .

جحافله المؤزّرة عصبة من الصحابة والتابعين ، إذ الثابت تاريخياً أنه لا الرومان ولا من تولى بعدهم أمر المغرب ـ حاشا المسلمين ـ كانوا قد عنوا بنشر العلم والمعرفة بين السّكّان في المغرب ، حيث لم يكونوا يهتمون ببث العلم بين سكان البلاد الخاضعة لحكمهم ، حرصاً على بقائها في جبهاتها حتى يسهل عليهم حكمها ودوام السيطرة على أمورها[2].

أما أمر الفاتحين المسلمين فقد اختلف عما تقدم جد الاختلاف . وذلك طبيعيّ ومفهوم ؛ فالمسلمون لم يكن أبداً من أهدافهم استعباد الشعوب وتسخيرهم لخدمة الفاتحين ، بل كان هدفهم الأسمى ودافعهم القويّ الملحاح اخراج الأمم والشعوب من ظلمات الجهل والعمى إلى الهداية والعلم والنور ، وذلك بنشر عقيدة التوحيد التي تؤكّد قيمة الإنسان وكرامته وتعلي من قدره وتأبى خضوعه ، وتحرم عليه أن يذل لعزة غير الله جبينه ولو قطع وتينه .

هكذا وبهذا الإيمان باشر الفاتحون المسلمون مهمتهم الحضارية أول ما وطئت أقدامهم أرض المغرب ، كما كان دأبهم حيثما حلوا ، ولا غرو فقد كان أكثر الجيش الإسلامي الذي غزا أفريقية تحت إمرة عبد الله بن سعد بن أبي سرح من أصحاب[3] رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ ولا ريب أن بعض هؤلاء الصحابة كان من حفظة القرآن ورواة الحديث ، يعزّز هذا ما أثبته أبو سعيد الشماخي في كتابه « السّير » ، فقد جاء أن بعض أهالي البلاد الأفريقية كانوا يعترضون الجيش العربي الداخل إلى أفريقية ويكتبون من إملائهم ألواحاً من القرآن الكريم ويرجعون إلى منازلهم ، فإذا حفظوا ما في الألواح محوه ، ثم عادوا إلى الطريق ليملي عليهم من يلاقون وهكذا إلى أن يتموا حفظ كتاب الله الكريم[4].

ويحسن بنا أن نقف قليلاً عند هذا الخبر لكي نفتّش عن بعض دلالاته ، ومن هذه الدلالات التي تجدر الإشارة إليها. . المغاربة كانوا قوماً متعطشين للعلم والمعرفة التي حرموها طوال عهود البلاد الافريقية قبل مجيء الإسلام إليها.

ثانياً . . إن المسلمين من العرب الفاتحين لم يكن أبداً من أهدافهم الإبقاء على جهالة

---

(2) أليس الصبح بقريب : 65 .

(3) أبو العرب التميمي : 15 .

(4) كتاب السير : 142 .

أهل البلاد المفتوحة ، ليسلس لهم قيادهم ويتم تسخيرهم واستعبادهم شأن من حكم البلاد الافريقية قبلهم ، بل لقد كانت الرسالة السمحاء التي جاء بها الفاتحون المسلمون إنسانية حضارية تثقيفية ، أكثر غاياتها هداية الناس إلى الصراط المستقيم وتحرير الإنسان من ربقة العبودية لغير الله الخالق تعالى ، وكان سبيلها إلى تحقيق هذا نشر العلم والثقافة ، والجدال بالحسنى والقدوة والموعظة .

ثالثاً . . من دلالات هذا الخبر أيضاً أن معظم أفراد الجيش الإسلامي الداخل إلى بلاد المغرب كانوا من الحفاظ للكتاب الكريم والسنّة الشريفة المطهرة ، ولا ريب فقد روى لنا أبو العرب التميمي في كتابه (طبقات علماء افريقية) أن عبد الله بن سعد بن أبي سرح حين خرج إلى افريقية غازياً ، كان أكثر جيشه من صحابة رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ[5] ولم يكن ليشغل هؤلاء الصفوة شيء غير القرآن وسنّة النبي عليه السلام ونشرهما في البلاد .

رابعاً . . يدل هذا الخبر الذي ساقه الشماخي في السير أيضاً أن التعليم في بلاد المغرب أيام الفتح الأولى قد اقتصر على كتاب الله العظيم كتابة وحفظاً وتلاوة ، وكان الاعتماد في كل ذلك على الإملاء والكتابة في الألواح ، كما هو واضح من رواية أبي سعيد المسطرة في كتابه « السّير »[6] .

ومن أسف أن الشماخي لم يكشف لنا فيما رواه عن اللغة التي كان المغاربة يتلقون بها ما كان يُملى عليهم من القرآن الكريم ليكتبوه في ألواحهم تمهيداً لحفظه واستظهاره ، لكن الذي لا ريب فيه أن القرآن الكريم لا يمكن أن يؤدى بغير اللغة العربية التي نزل بها موحى من السماء .

وإذا كان هذا كذلك ، فإن ما ذهب إليه المؤرخون القدامى من آراء عن أصل البربر صارت يقيناً لا يتطرق الشكُّ إليه .

ومعلوم أن المؤرخين الأقدمين من عرب وبزنطيين يجمعون على أن أصل البربر يعود

---

(5) ورقات : 80 .

(5) طبقات علماء أفريقية : 15 ، تاريخ المغرب الكبير : 2/10 .

(6) كتاب السير : 142 .

إلى القبائل المشرقية التي دخلت المغرب مهاجرة في ظروف تاريخية معينة قد تعرض لها المؤرخون فيما دونوه من أخبار الأمم[7] .

ويبدو أن ابن جرير الطبري المتوفى سنة ٣١٠ هجرية أقدم المؤرخين الثقاة قال بنسبة البربر إلى الكنعانيين ، وقد جاءوا إلى المغرب من أرض فلسطين[8] .

أما ابن خلدون فقد استعرض جملة من الروايات القديمة عن أصل البربر ونسبتهم ، وكان أميل إلى الأخذ بالرّأي الذي أثبته الطبري بشأن نسبة البربر إلى الكنعانيين ومجيئهم من سواحل بلاد الشام[9] .

هذا في حين نرى ابن واضح الأخباري المتوفى بعد سنة ٢٩٢ هـ يثبت في تاريخه الكبير المعروف « بتاريخ اليعقوبي » ثلاث روايات تتعلق جميعها بأصل البربر . .

أول هذه الروايات ما ادعاه قوم من البربر والأفارقة من أنهم من ولد بربر بن عيلان بن نزار .

وثانيها دعوة آخرين منهم بأن أصلهم من جذام ولخم وكانت مساكنهم فلسطين ثم أخرجوا فعبروا النيل ثم غربوا وانتشروا في البلاد .

أما الرواية الثالثة فإنها تعود بنسبة البربر إلى اليمن ، وقد نفوا من اليمن إلى أقاصي المغرب . وقد التزم ابن واضح الأخباري جانب الحياد فلم يلزم نفسه بتأييد أيّ من هذه الآراء ، واكتفى بأن قال : « إن كل فريق يدعمون رواياتهم ، والله أعلم بالحقّ في ذلك »[10] .

وكما عدد ابن خلدون والمسعودي واليعقوبي الروايات المختلفة المتعلقة بأصل البربر ، أشار أبو الفداء إلى اختلاف الروايات في ذلك ، ثم قال . . والأصح أنهم من ولد كنعان ، قد تفرقوا بعد مقتل ملكهم وقد جاءت طائفة منهم إلى بلاد المغرب وسكنوها ، ثم أخذ يعدد قبائلهم الكثيرة والأماكن التي عمروها[11] .

---

(7) تاريخ المغرب العربي : 27 .

(8) تاريخ الطبري : 442/1 .

(9) تاريخ المغرب العربي : 28 .

(10) تاريخ اليعقوبي : 165/1 .

(11) المختصر في أخبار البشر : 97/1 .

وقد احتفظ لنا العلامة ابن خلدون برأي مالك ابن المرحل الذي يجعل البربر أخلاطاً من قبائل عرب الجزيرة ؛ وأرجعهم إلى أصول حميرية ومضرية وقبط وعماليق وكنعانية وقرشية اجتمعت في الشام[12].

وقد رجّح هذا الرأي أيضاً بعض المؤرخين المعاصرين[13].

وليس بمدفوع بعد هذا الذي تقدم أن نزعم أن بعض قبائل البربر قد احتفظت بلغتها التي جاءت معها من المشرق ، وعلى ذلك فإن لغة الفاتحين العرب المسلمين لم تكن غريبة عليهم ولا مجهولة لديهم ، وإن إملاء القرآن الكريم وكتابته في الألواح ـ حسب ما رواه الشماخي في السير ـ قد كان ولا ريب باللغة العربية لغة القرآن المجيد.

وهذا ما جعل التفاهم أيضاً بين الفاتحين والقادمين من المشرق وبين البربر القاطنين في بلاد المغرب سريعاً سهلاً ميسوراً ، كما عجل بالتقريب ومكّن للثقافة الإسلامية ، وجعل السيادة للغة العربية على سائر ما كان في البلاد المغربية قبلها من لغات .

والخامس من هذه الأمور المستفادة من رواية الشماخي . . أن كتابة القرآن المجيد في الألواح تقليد أثيل قديم في بلاد المغرب ، أملته الحاجة أول أمره ، ثم تبين بعد ذلك أنه أنجع طريقة لتحفيظ الناشئة المسلمة القرآن الكريم ولتعليم الإملاء والخط جميعاً ، وعلى ذلك فقد كان حرص أسلافنا رحمهم الله على هذا التقليد الحميد شديداً وهو بحمد الله ما زال يعيش معنا وإنا لنرجو له الدوام والبقاء ولأعدائه التبور والفناء .

ولعل آخر ما يمكن أن يدلنا عليه هذا الخبر . . أن نشر الدّين الإسلامي وتعليم العربية وبث الثقافة وإن كانت أسمى أهداف الفاتحين ، إلا أنّها لم تتخذ الإكراه وسيلة للتحقيق ، وإنما ترك ذلك لرغبة أهالي البلاد ، وقد هدتهم الفطرة السّليمة إلى الدّين وشرحت صدورهم له ، ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام﴾[14].

وقد صادفت هذه الرغبة في التعلم عند أهل البلاد اخلاصاً ونية صادقة لدى الفاتحين ، فلم يدخروا وسعاً في الأخذ بيدهم نحو النور ؛ وفيما سجله أبو العرب التميمي في كتابه « طبقات علماء أفريقية » نرى أن القائد المسلم عقبة بن نافع الفهري مؤسس

---

(12) تاريخ المغرب العربي : 26 ، ابن خلدون .

(13) تاريخ المغرب العربي : 28 .

(14) سورة الأنعام : الآية 125 .

الحاضرة الإسلامية الأولى في بلاد المغرب القيروان والتي صارت فيها بعد أهم مراكز العلم والثقافة في المغرب المسلم ، نراه وقد صحبه في غزوته خمسة وعشرون من أصحاب[15] النبيّ ـ ﷺ ـ ولا ريب أن عناية هؤلاء الصحابة كانت منصبة على القرآن الكريم والسنّة المطهرة ، وهي عناية اعتمدت على الدقة في النقل وصحة الرواية وتحري الصواب.

كذلك فقد كان مع معاوية بن خديج خلق كثير من المهاجرين الأولين[16] ، وهؤلاء جميعاً هم الذين حملوا معهم بذور العلم والثقافة إلى بلاد المغرب ، وبفضلهم أصبحت القيراون أهم مركز للثقافة والعلوم الإسلامية ، واتيح لطلاب المعرفة أن يتجمعوا فيها من أرجاء المغرب والأندلس على السّواء ، وقد شهدت سوق العلم فيها رواجاً لشهرة من تصدر للتدريس فيها بعد أن ارتووا من المناهل الأصيلة الثرة في بلاد المَشْرق المُشرِق ؛ في الحجاز ، والعراق ، والشام ، وأرض الكنانة لاعدمناها.

ولحسن الحظ فإنّ بعض كتب التراجم والسير وطبقات الرجال التي سلمت من عوادي الزمان قد احتفظت لنا بأسماء ثلة من هؤلاء الصحابة والتابعين والمهاجرين الذين دخلوا أفريقية غازين لنشر عقيدة التوحيد وهداية الضالين إلى الصراط المستقيم [17] .

ومن بين هؤلاء الصحابة الذين ذكروا الصحابي الجليل أبو زمعة البلوي ، عبد الله بن آدم ، وقد غلبت عليه كنيته فعرف بها ، وهو من العصبة التي شهدت بيعة الرضوان وبايع الرسول ـ ﷺ ـ تحت الشجرة ، وشهد فتح مصر ، ودخل أفريقية غازياً مع معاوية بن حديج سنة ٣٤ هـ .

وقد نقل محمد بن صالح الكناني عن الدّباغ قوله . . إنه « لم يثبت أن أحداً مات من أصحاب رسول الله ـ ﷺ ـ ودفن بالمغرب سواه ، وقد أمرهم أن يستروا قبره ، ووضعت معه قلنسوته فيها من شعر رسول الله ـ ﷺ ـ[18] ويكفي أبو زمعة أن يكون ممن نزل بحقهم قوله تعالى . . ﴿لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما في قلوبهم فأنزل السكينة عليهم وأثابهم فتحاً قريباً﴾[19].

---

(15) طبقات علماء أفريقية : 17 .

(16) المصدر السابق : 17 .

(17) طبقات علماء أفريقية : 16 - 19 ، معالم الإيمان 71/1 .

(18) تكميل الصلحاء والأعيان : 3 .

(19) سورة الفتح : 18 .

وقد حدد أبو العرب التميمي وأبو بكر المالكي المكان الذي قبر فيه أبو زمعة البلوي - رضي الله تعالى عنه - وهو مقبرة باب تونس ، وقد شهر المكان باسمه « البلوية »[20] .

ويشهد التاريخ أن الفاتحين من أتباع محمد بن عبد الله - ﷺ - قد عملوا على نشر الإسلام والعربية من أول ما وطئت أقدامهم أرض المغرب شأنهم دائماً حيثما حلوا فاتحين ، وهذا ما اثبته المؤرخون المغاربة أنفسهم ، فابن عذارى المراكشي يذكر أن القائد العربي موسى بن نصير كان قد ولى على طنجة وأعمالها مولاه طارقاً قبل أن يعود من السّوس إلى أفريقية وترك مع طارق جيشاً كبيراً من الذين حسن إسلامهم ، كما ترك معهم جملة من العرب ليعلموا البربر القرآن وفرائض الإسلام [21] .

وكان عقبة بن نافع قد صنع ذات الصنيع - قبل موسى - حيث خلّف بعض أصحابه ليقوموا بتعليم المغاربة القرآن، ومن هؤلاء شاكر صاحب الرباط المشهور باسمه وقد تركه عقبة في منتصف المسافة ما بين مراكش وموجادور الحالية [22] .

ولما استقر المسلمون في المغرب بدأوا يمصرون الأمصار ويشيدون للعلم والثقافة دوراً خاصة بذلك ، إلى جانب ما كان يقام في المساجد من حلقات البحث والدرس والمناظرة . وهكذا فقد رأينا القائد العربيّ حسّان بن النّعمان الغسّاني الذي كان والياً على مصر قبل أن ينتدبه الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان للقيام بالمهمة الشاقة وهي إتمام فتح بلاد المغرب والتمكين للإسلام فيه ، فما أن تم له فتح المغرب والقضاء على جيوب الردة والضلال المعشّشة فيه ، وهذه على ما يبدو آفة قديمة عانى منها مغربنا العربي وما زال . أقول ما أن تم للقائد حسّان ذلك حتى بادر إلى وضع الأسس المكينة لدولة الإسلام في بلاد المغرب ، هذه الأسس التي ضمنت أن يظل المغرب العربي أبداً مسلماً عقيدة عربياً لساناً ووجداناً ، ولقد تمثلت هذه القواعد فيما أنشأه القائد الفاتح حسّان من مساجد في المدن والقرى ، وما عينه فيها من قراء وفقهاء لتعليم المواطنين ، وما أقامه من مدارس ابتدائية بجانب كل مسجد لتعليم ناشئة المسلمين قواعد دينهم وتحفيظهم كتاب الله تعالى، كما دوّن حسّان الدواوين وفرق الجيش على الثغور وجعل عطاءهم من بيت مال المسلمين واختار العمال والقضاة ممن عرف

---

(20) طبقات علماء افريقية : 17 ، رياض النفوس : 55/1 .

(21) البيان المغرب : 42/1 .

(22) تاريخ المغرب العربي : 165 .

بالتقوى وشهد له بالاستقامة والورع والصلاح، كما لم تفته العناية بالأمن، فقد حققه في المدن الحواضر والبوادي على السَّواء ، واختار لهذه المهمة رجالاً امناء تحقّق للشعب في المغرب على أيديهم ما فقدوه سنيناً طويلة من راحة بال وطمأنينة نفس وأمن على الأرواح والأموال والأعراض فاتجهوا جميعاً إلى العلم والبناء .

كان اختيار حسّان بن النعمان الغساني للتابعي الجليل حنش بن عبد الله الصنعاني ليكون عاملاً على الزكاة تتويجاً لأعمال القائد المؤزر الجليلة [23] ، فقد جمع حنش بن عبد الله كل الصفات الحميدة من فضل وتدين وعلم ونزاهة وحنكة وجهاد بالسيف والقلم في سبيل العقيدة السمحاء .

ففي ما يخص العلم ذكر أنه كان يروي عن جماعة من صحابة رسول الله - ﷺ - الأبرار ، في مقدمتهم علي بن أبي طالب وعبد الله بن عمر ، وعبد الله بن عباس ، وأبو الدرداء ، ورويفع بن ثابت الأنصاري دفين البيضاء رضوان الله عليهم أجمعين .

وحدّث عن حنش جم غفير ، منهم ابنه الحارث بن حنش ، والحارث بن يزيد ، وقيس بن الحجاج ، وأبو مرزوق حبيب بن الشهيد الفقيه مولى عقبة بن فجرة التُجيبي المصري الذي سكن طرابلس الغرب [24] .

وقد جاء حنش بن عبد الله إلى أفريقية غازياً مع رويفع بن ثابت الأنصاري وكتب له أن يخرج ثانية غازياً من أرض المغرب إلى الأندلس بصحبة موسى بن نصير ، وإلى حنش نسب بناء مسجد سرقسطة وتأسيس جامع قرطبة في الأندلس ، وفي جذوة المقتبس أن حنش بن عبد الله أول من ولي عشور أفريقية في عهدها الإسلامي المجيد ، وقال أبو بكر المالكي في كتاب الرِّياض . . « إن لحنش بن عبد الله الصنعاني بأفريقية آثاراً ومقامات ، وإنه قد سكن مدينة القيروان واختط بها داراً ومسجداً ينسب إليه في ناحية باب الريح ، وإنه قد قضى بأفريقية سنة مائة هجرية »[25] .

فإذا قلنا بعد كل ذلك إن أهم ما حمل المسلمون معهم إلى المغرب هو العلم ممثلاً في القرآن الكريم أصبنا كبد الحقيقة ، فقد بدأت بلاد المغرب تخطو خطواتها الثابتة الموفقة نحو

---

(23) تاريخ المغرب الكبير : 165/1 .

(24) التاريخ الكبير 92:1/2 ، جذوة المقتبس : 189 ، تاريخ العلماء : 148 ، رياض النفوس : 78/1 .

(25) جذوة المقتبس : 189 ، رياض النفوس : 79/1 .

المعرفة والثقافة معتمدة على القرآن وعلومه ، وزاد من سرعة الانطلاق نحو تحقيق هذه الغاية السامية ، إصرار الفاتحين على أن تستبدل البلاد المغربية بغابرها المظلم المدلهم مستقبلاً نيراً مشرقاً وضاحاً ، فدُعِّمَت هذه الانطلاقة بوصول البعثة التعليمية التي أوفدها عمر بن عبد العزيز رحمه الله والمؤلفة من عشرة من كبار التابعين ليتولوا مهمة تعليم المغاربة اللّغة العربية والقرآن وعلوم الشريعة والإسلام ، فما أن حطوا رحالهم في القيروان حتى سارعوا إلى بناء دور لسكناهم ، والحق بكل دار مسجد للعبادة وكتاب لتحفيظ ابناء المسلمين القرآن وتعليمهم اللغة العربية[26] .

ويبدو من الأخبار المدونة أن القيروان لم تكن خلوا من الكتاتيب التي يتعلم فيها الصبيان قبل مجيء هؤلاء التابعين الأبرار ، لكنّ مجيئهم لغرض التعليم يؤكّد وجود خطة مرسومة ومنهج محدد مقرر مدروس ضمن سياسة الدولة الإسلامية هدفه تعريب بلاد المغرب وبث عقيدة التوحيد فيها ، وذلك ما تمّ بالفعل بعد أمد ليس بالطويل .

يؤكد وجود الكتاتيب في القيروان قبل وصول البعثة التابعية ما جاء في المصادر الإسلامية من خبر - في سياق ترجمة سفيان بن وهب الخولاني الصحابي الجليل - يتصل اسناده بغياث بن أبي شبيب ؛ قال : « كان سفيان بن وهب صاحب رسول الله - ﷺ - يمر بنا ونحن غلمة في الكتّاب، فيسلم علينا ، وعليه عمامة قد أرخاها من خلفه »[27] .

فإذا علمنا أن مجيء الصحابي الجليل سفيان بن وهب الخولاني إلى بلاد المغرب كان في زمن خلافة عبد الملك بن مروان أي خلال السنة الهجرية الثامنة والسبعين ، وأن وفاته كانت سنة ثنتين وثمانين ، وقر عندنا أن الكتاتيب قد أُنشئت وكثرت في المغرب بعيد الفتح وفي عهد مبكر ، وليس في هذا ما يدعو إلى الشك أو يحمل على الاستغراب ؛ لأن المسلمين كانوا قد عرفوا الكتاب في مشرقهم قبل هذا الأوان . ومن الخبر الذي رواه ابن قتيبة في المعارف نعرف أن علقمة مولى الصُّدِّيقة بنت الصِّدِّيق السيدة عائشة أم المؤمنين - رضي الله عنها - كان له كُتّاب يعلم فيه النحو والعربية والعروض[28] . كذلك فإنّ القاضي ابن

---

(26) ورقات : 78/1 .

(27) الاستيعاب : 631/2 ، رياض النفوس : 59/1 ، معالم الإيمان : 151/1 ، ورقات : 79/1 ، التاريخ الكبير : 109/ 4 ,88: 2/2 ، الإصابة : 58/2 ، أسد الغابة : 323/2 ، فتوح مصر وأخبارها : 307 .

(28) المعارف : ضحى الإسلام : 50/2 .

خلكان قد نصّ في كتابه « وفيات الأعيان » على أن أبا مسلم الخراساني (١٠٠ ـ ١٤٦) كان يختلف إلى الكتّاب في صباه[29] .

ونحن نجد أيضاً في كتاب الأغاني لأبي الفرج أن إبراهيم الموصلي المغني المشهور (١٢٥ ـ ١٨٨) قد أسلم إلى الكُتّاب وكان يعاقب بالضرب والحبس لاخفاقه في التعلم[30] .

هذا عن الكتّاب أما المسجد ، فقد كان أكبر المعاهد التعليمية في الحضارة الإسلامية ، فهو إلى جانب قيامه بالمهات الدّينيّة والحيوية الأخرى المعروفة ، كان بمثابة الجامعة يتلقى فيه طلاب العلم جميع العلوم الإسلامية التي يرغبون في دراستها ، وكان الطالب يلتحق بالمسجد للدراسة بعد أن يتم حفظ القرآن الكريم في الكتّاب ، يؤكد هذا ما سطّره ابن عبد البر القرطبي المتوفي سنة ٤٦٣ هـ ، من أن الإمام محمد بن إدريس الشافعي (١٥٠ ـ ٢٠٤) قال . . « كنت يتيماً في حجر أمي فدفعتني في الكتّاب ، ولم يكن عندها ما تعطي المعلم ، فكان المعلم قد رضي مني أن أخلفه إذا قام ، فلما ختمت القرآن دخلت المسجد فكنت أجالس العلماء وكنت أسمع الحديث أو المسألة فأحفظها ، ولم يكن عند أمي ما تعطيني اشترى به قراطيس ، فكنت إذا رأيت عظماً يلوح آخذه فأكتب فيه فإذا امتلأ طرحته في جرة كانت لنا قديماً »[31] .

وإذا كان الكتّاب في المغرب قد اقتصر أول عهده على تحفيظ القرآن والإملاء ، فإن الكتّاب في المشرق قد اهتم أيضاً إلى جانب ما ذكر بتعليم علوم أخرى ، حتى لقد أصبح الكتّاب مدرسة يعلم فيه اللغة والأدب والنحو والتاريخ والحساب .

وكما كانت الكتاتيب كثيرة متعددة ، كانت تنسب على ما يبدو إلى الفقهاء المعلمين فيها ، وكان الحبس والضرب من وسائل العقاب المشروعة لدى المعلمين يأخذون لها الصبيان المقصرين في الحفظ أو المخلين بالسّلوك . وبين أيدينا لوحات فنية خلفها لنا الشعراء يمكن لنا أن نتخذها وثيقةً تاريخية تؤكد ما ذهبنا إليه . من هذه اللوحة الفنية

---

(29) وفيات الأعيان : 325/2 .

(30) الأغاني : 157/5 .

(31) جامع بيان العلم : 98/1 ، ضحى الإسلام : 51/2 .

الطريقة التي رسمها الحسن بن هانىء يصف فيها مشهداً لغلام في مكتب حفص وقد رفعت رجلاه للفلقة لبلادته وعدم حفظه لوحه[32] :

إنني أبصرت شخصاً قد بدا منه صدود
جالساً فوق مصلى وحواليه عبيد
فرمى بالطرف نحوي وهو بالطرف يصيد
ذاك في مكتب حفص إن حفصاً لسعيد
قال حفص أجلدوه إنه عندي بليد
لم يزل مذ كان في الدّرس عن الدرس يحيد
كشفت عنه خزوز وعن الخزّ برود
ثم هالوه بسير ليّن ما فيه عود
عندها صاح حبيبي : «يا معلم لا أعود!»
قلت يا حفص اعف عنه إنه سوف يجيد

ولوحة أخرى لنفس الشاعر يصف غلاماً يتعلم التّهجي في مكتب لم يحدده هذه المرة[33] :

إن في المكتب خشفا جعلت نفسي فداه
شادن يكتب في اللوح لتعليم هجاه
كلما خط «أبا جاد» قراه فمحاه
بلسان ؛ فتراه الدّهر قد سوّد فاه

وحال ما استقر المسلمون في أفريقية بدأوا يخططون المدن ويبنون المساجد والكتاتيب - كما كان دأبهم في البلاد التي فتحوها - وبدأ العلم ينساب رويداً رويداً يقشّع سحب الجهل ويطوي غياهب الظلام الذي ران على العقول ، وما كاد القرن الهجري الأول ينصرم حتى وضع المنهج وأحكمت الخطة ، وبدأ المعلمون يتدفقون من المشرق في موجات متلاحقة كما رأينا حتى تم بمشيئة الله تعالى ترسيخ الإسلام وتعريب جملة السّكان ، فاضحت البلاد

---

(32) ديوان أبي نواس : 330 ، ضحى الإسلام : 51/2 .

(33) نفس المصدر : 331 .

مسلمة عقيدة وإيماناً عربية لساناً وإحساساً ووجداناً ﴿فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله ربِّ العالمين﴾[34] .

هكذا جاءنا العلم والثقافة مع الإسلام من منبعه في المشرق حمله الفاتحون الموحدون فعمرت البلاد وازدهرت ، وآتت الثقافة أكلها وأينعت شجرتها بفضل حدب المشارقة وجد المغاربة ، وبذا صار المغرب والأندلس بعد زمن ليس بالطويل دار علم ومكرع ثقافة ، وهكذا صارت القيروان وغيرها من حواضر المغرب والأندلس مصادر للعقيدة ومنارات للعلوم ومشاعل للحضارة تشد إليها الرحال من كل مكان في الشرق والغرب على السواء[35] .

نستطيع بعد هذا الذي تقدم وكشفت عنه النّصوص أن نطمئن ونفهم السّر في تعلق المغاربة والأندلسيين بالمَشْرِق المُشْرِق وأهله ، كما نستطيع أن نعقل وندرك البواعث الخفية الملحة التي تحملهم على تقليد المشارقة ومحاكاتهم في جميع ما يصدر عنهم من خير وأحياناً شر أيضاً ! إن تقليد المغاربة والأندلسيين للمشارقة ليس صادراً عن شعور بالنقص أو التخلف كما يحب بعض الباحثين أن يسميه[36] ، ولكنّه فيما نرى يصدر عفواً إنه يؤكد الدعوة ويعطي البرهان لمن يشك في صحة نسبة هؤلاء لأولئك .

إنهم حين يؤكدون تفوقهم لا يعوضون تخلفاً عن المشارقة يحسّون به ، ولكنهم يثبتون أنهم من نفس الأرومة يتمتعون بذات القدرات ويتصفون بعين الصفات رغم نأي الدار وبعد المنزل عن المنبع في المشرق ، وذلك ما أشار إليه الفقيه العلامة ابن حزم الأندلسي في رسالته[37] . وإن تعصب المغاربة والأندلسيين للدين وتعلقهم بمذهب إمام دار الهجرة ليس فيه ما يدعو للدهشة أو العجب ، فقد عرف العربي منذ القدم بأنه محافظ شديد المحافظة على تقاليده وموروثه ، فلا عجب إذا رأينا من عاش منهم بعيداً عن موطنه الأصلي لا يتوانى عن إثبات ذاته وتأكيد أصله وهي صفة لا ريب محمودة تحفظ الكيان وتصون الذات وما

---

(34) سورة الأنعام : الآية 45 .

(35) المعجب : 56 ، البيان المغرب : 1/ 21، تاريخ المغرب الكبير : 28/2 .

(36) الأدب الأندلسي : 53 .

(37) فضائل الاندلس : 19 .

لها ، من المسخ أو التشرذم والذوبان ، وقد تحدث عن هذه الخلة وأفاض الاستاذ نجيب محمد البهبيتي في مؤلفه الفريد الشائق « تاريخ الشعر العربي »[38] .

وعلى هذا فإن تعلق المغاربة عموماً والأندلسيين بمذهب مالك من أوضح الأدلة على أنهم قد أرادوا تأكيد الهوية العربية وإظهار الخصائص وإبراز الصفات التي تجري في عروقهم ودمائهم ، ولا يعيبهم ما قد يرى لهم من ترخص في بعض الأمور فإن لذلك نظيراً ومثيلاً عند العرب في المشرق أيضاً . . في العراق والمدينة على السواء .

كذلك فإن تعصبهم للعربية لم يكن تعصباً ظاهرياً فحسب كما يذهب إلى ذلك الدكتور أحمد هيكل[39] ، وإلا لما كان هذا الانكبَاب والعناية الفائقة بالنحو وسائر علوم اللغة والأدب تعلماً ودراسة ونقداً وتمحيصاً ، وإذا كانت لغة حياتهم اليومية قد اختلطت بشيء من أعجمية أهل البلاد أو أنه قد شابها بعض التحريف عن الفصحى ، فليس هذا ما يعاب عليهم أو يزري بهم ، إذ إن هذه ظاهرة عرفها العرب والعربية حتى في مهدهم الأول .

ويبقى انحيازهم للأدب التقليدي وتعصبهم له واستيعابهم لجميع اتجاهاته ومذاهبه وحفظهم لأصيل مصادره وصدورهم فيما ينشؤون أو يؤلفون عنه ومنه[40] دليل آخر يؤكد الأصالة والأثالة ويدحض كل المزاعم غيرها ، ولا ينال من هذا أو ينقص منه اختراع أشكال وأنماط جديدة لم يكن للعرب سابق معرفة لها ، ويكفي أنها عربية لغة ومرمى ، رغم أن بعض محدثيها من المستعربين .

ولنا في تراثنا الأدبي واللغوي والفني المشرقي أمثلة كهذا الذي حدث في الأندلس للعرب ، ففي شعر الشعراء العرب الذين عايشوا الفرس بعض زمانهم مثلاً نلحظ بعض آثار الأمة الأجنبية في ذلك الشعر ، فما بالك بأثر أمة ومجتمع على أدباء عاشوا وسط مجتمع لأمة أجنبية ، لها ما للأمم من التقاليد في الثقافة والفن والحياة ، وقد اندمجوا فيها واندمجت فيهم فاصطنعوا مالها كما اصطنعت مالهم من تقاليد وأعراف .

ولا سبيل إلى نكران الحقيقة القائلة إن تعلق المغاربة بالمشرق وأهله قديم وإن حبهم

(38) تاريخ الشعر العربي : 74 - 75 .

(39) الأدب الأندلسي : 53 .

(40) المرجع السابق : 40 .

لهم غلّاب جامح ، تجاوز في بعض الأحيان الحد المعقول حتى أَلْحَقَ بنوابغ المغرب الحيف ، الأمر الذي حمل بعضهم على رفع صوتـه بمرٍّ الشكـوى والعقاب من الحيف الـذي لحقهم من ذويهم بسبب انصرافهم الكلي إلى المشرق والمشارقـة حيناً من الـدّهر[41] . وقـد رأينا قـاضي الجماعة منذر بن سعيد البلوطي يجهر بمرّ شكواه بين يدي الخليفة عبـد الرحمن النـاصر وكبار رجال دولته[42] .

كذلك فإن الفقيه ابن حزم قد جاهر بالشكوى أيضاً مما لحق به بسبب تعلق أهل بلده بالمشارقة وسجل ذلك في هذه الأبيات الصادقة المعبّرة[43] . .

أنـا الـشـمس في جـوّ الـعـلوم مـنـيرة	ولـكـنّ عـيـبـي أن مـطلعـي الـغـرب
ولـو أنـني مـن جـانـب الشرق طـالـع	لجـد عـلى مـا ضـاع من ذكـري النهب
ولي نـحـو أكنـاف الـعـراق صبـابـة	ولا غـرو أن يستـوحش الكلف الـصّبّ
فـإن يـنـزل الـرحمن رحـليَ بـيـنـهـم	فـحيـنئـذ يبـدو التـأسّـف والـكـرب

وهكـذا نرى الفقيـه أبا محمـد بن حزم حتى وهـو يشكو جحود مواطنيـه يغلبه كلفـه بالمشرق وتعلقه بأهله ، ولا غرو فـالعقيدة واحـدة والمنبع الفكـري واحد ، وهـذا ما طـوى جميع ما قام حائلاً من حواجز الحدود وخلافات السياسة وأنانيات الحكام ، إذ الفكر لا يعبأ بالحدود ولا يقيم للساسة والسياسة وزناً .

ولعل ما قصه أبو بكر الزبيدي من أمر اهتمام القاضي عباس ابن ناصح بشعر وشعراء المشرق يكفي للدّلالـة على مـدى اهتمام الأدبـاء والمفكرين بكـل ما هـو مشرقي ، وملخص الخبر أن عبد الوهاب بن عبّاس بن ناصـح حدث عن أبيـه قائـلاً كان عبـاس بن ناصـح لا يقدم من المشرق قادم إلا كشفه عمن ظهر في الشعر بعد ابن هرمة ، فـأتاه رجـل من التجار وأعلمه بظهـور أبي نواس وأنشـده من شعره قصيـدتين ، فقـال عباس بن نـاصح : « هـذا أشعر الجنّ والإنس والله لا حبسني عنه حابس » وسافر إلى المشرق والتقى بالحسن بن هانىء وبقي في ضيافته عاماً عاد بعده إلى الأندلس[44] .

---

(41) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة : 2:1/1 .

(42) جذوة المقتبس : 326 ، تاريخ النقد الأدبي في الاندلس : 37 .

(43) المصدر السّابق : 292 .

(44) طبقات النحويين واللغويين : 285 - 286 .

وبعـد فقد ظهـر جلياً واضحـاً أن الثقافـة المشرقية هي الأم الحنـون المرضعـة والأب الشفيق الرحيم للثقافة المغربية عموماً ، وقد أصاب كبد الحقيقة من قال قديماً . .

« من شابه أباه فما ظلم »

إن تعلق المغاربة والأندلسيين عمـوماً بـالمشرق وأهله ، وهو تعلق الفـرع بالأصـل ، مفهوم ومشروع ومبرر ، وأن ما نعيشه ونراه من اتجاه الثقافة المغـربية نحـو الأصول الأصيلة المشرقية وترسم خطاها فيـما تصدر عنـه ، إنما هـو سلوك طبيعي ومنحى سوي لا سبيـل إلى دفعه ولا محيد عنه ولا عاصم منه ، وأعجب العجب أن يكون سواه .

إنـه سلوك تـوجهـه العقيـدة وتهيمن عليـه ، ويتحكم فيـه الـطبـع السّليم والميراث القويم ، فإذا جاء مغايراً لما تقتضيه هذه الثـوابت من الأصول كـان خارجـاً على مـا تقتضيه الجبلّة شاذاً عن المنطق والأصول والمألوف ، ليس فيه من خير ينتفع به الناس .

مصـادر البحـث

المعجم المفهرس لالفاظ القرآن : محمد فؤاد عبد الباقي ، دار الكتب المصرية 1364 .

كتاب التاريخ الكبير : محمد بن إسماعيل البخاري ، حيدر آباد ـ الدكن 1363 .

رياض النفوس : أبو بكر عبد الله المالكي : النهضة المصرية 1370 .

طبقات النحويين واللغويين : أبو بكر الزبيدي ، مكتبة الخانجي 1373 .

طبقات علماء أفريقية : أبو العرب التميمي ، باريس 1333 .

تاريخ الطبري : محمد بن جرير ، دار المعارف 1385 .

تاريخ اليعقوبي : اليعقوبي ، المكتبة الحيدرية 1384 .

مروج الذهب : المسعودي ، الجامعة اللبنانية 1399 .

كتاب العبر : ابن خلدون ، دار الكتاب العربي 1371 .

كتاب المعارف : ابن قتيبة ، المطبعة الإسلامية .

فتوح مصر واخبارها : ابن عبد الحكم ، مكتبة المثنى مصورة طبعة ليدن .

الإصابة : ابن حجر ، مطبعة السعادة 1328 .

البيان المغرب : ابن عذارى ، الدار العربية للكتاب 1383 .

أسد الغابة : ابن عبد البر ، المكتبة الإسلامية بطهران 1377 .

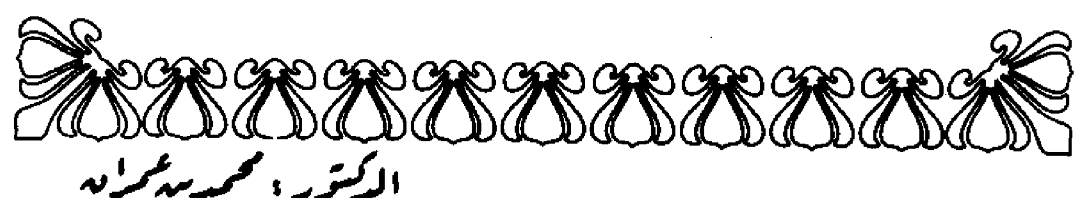
الاستيعاب : ابن عبد البر ، مكتبة نهضة مصر .

الكامل في التاريخ : ابن الأثير ، دار الفكر بيروت 1398 .

المختصر في أخبار البشر : أبو الفداء ، المطبعة الحسينية 1325 .
معالم الإيمان : الدّباغ : مطبعة السنة المحمدية ط[2] 1388 .
تكميل الصلحاء والأعيان : ابن صالح الكناني ، المكتبة العتيقة تونس 1370 .
وفيات الأعيان : ابن خلكان ، النهضة المصرية 1367 .
كتاب السير : أبو سعيد الشماخي ، المطبعة البارونية مصر 1320 .
ابن بسّام : ابن بسام التنتريني ، لجنة التأليف والترجمة والنشر 1358 .
جامع بيان العلم وفضله : ابن عبد البر ، إدارة الطباعة المنيرية 1346 .
فضائل الأندلس : ابن حزم ، دار الكتاب الجديد 1387 .
المعجب في أخبار المغرب : عبد الواحد المراكشي ، المكتبة التجارية 1368 .
جذوة المقتبس : أبو عبد الله الحميدي ، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية 1371 .
أليس الصبح بقريب : محمد الطاهر بن عاشور ، الشركة التونسية للتوزيع 1388 .
ورقات : حسن حسني عبد الوهاب ، مكتبة المنار تونس 1385 .
ديوان أبي نواس : مطبعة مصر 1373 .
تاريخ الشعر العربي : نجيب محمد البهبيتي ، دار الكتب المصرية 1369 .
الأدب الأندلسي : أحمد هيكل ، مكتبة الشباب 1378 .
تاريخ النقد الأدبي بالاندلس : محمد رضوان الداية ، دار الأنوار بيروت 1388 .
ضحى الإسلام : أحمد أمين ، مكتبة النهضة المصرية 1376 .
الأغاني : الأصفهاني ، دار الكتب المصرية .



مفهوم التربية عند ابن باديس



الدكتور: محمد بن عمرانه
مركز بحوث العلوم الانسانية - جامعة الفاتح



مدخل:

الشيخ عبد الحميد بن باديس[1] بلا شك أحد رجال الاصلاح في الجزائر، وهو واحد من أولئك الافذاذ الذين كان لهم دور رئيسي في بعث النهضة العربية الإسلامية في الجزائر، فهو أحد رجال التجديد الإسلامي الذين ظهروا في الوطن العربي والعالم الإسلامي في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. ومن هنا يعتبر الشيخ ابن باديس، الذي توفي في عام 1940م، أبا روحيا للحركة الوطنية الجزائرية من جهة، كما يعتبر أحد أبرز القادة العرب الذين عملوا على البعث الإسلامي في الجزائر بصفة خاصة، وفي الوطن العربي بصفة عامة.

---

(1) هو الشيخ عبد الحميد بن محمد بن المصطفى بن مكي بن باديس، مؤسس «جمعية العلماء المسلمين» بالجزائر، ولد في مدينة قسنطينة في أواخر عام 1889م، وتوفي سنة 1940م. وقد وصفه محمود قاسم بالتواضع «والرفق بالناس، والتسامح معهم والتفاؤل لهم، والاعتماد على الخالق، إلى الصرامة في الحق، والشجاعة التي لا تقف عند حد. هذا إلى ذكاء مفرط وتوفيق من الله جعله قادراً على توجيه الأمة الجزائرية إلى النصر في اناة وحزم». انظر: محمود قاسم. «الامام عبد الحميد بن باديس ومنهجه في الإصلاح»، «عالم الفكر»، المجلد التاسع عشر، العدد الثاني، يوليو - أغسطس - سبتمبر، 1988، ص 167.

ولكن هنا أحب أن أشير إلى أن الغرض من هذا المقال المتواضع ليس التأريخ للشيخ عبد الحميد بن باديس، لأني اعتقد أنه ما من أحد من المثقفين يجهل تاريخ حياة هذا الامام، وأثره في نهضة الجزائر في العصر الحديث.

أقول، ليس الغرض من هذا المقال أن أؤرخ لحياة شيخنا الفاضل، وإنما الغرض هو تحليل وشرح الآراء التربوية لهذا المجاهد والمفكر المصلح العربي الكبير.

- 1 -

الشيخ عبد الحميد بن باديس، بلا شك، مُرَبٍّ عظيم، استطاع أن يربي أجيالاً من الجزائريين، كانت أساساً لنهضة الجزائر العربية الإسلامية الحديثة. وقد كان له رأي خاص في تربية الناشئة الجزائرية، نظراً لظروف الجزائر الصعبة آنذاك، (فترة ما بين الحربين العالميتين). ويمكن في البداية تلخيص هذا الرأي حسب الآتي: - إن تربية الناشئة في الجزائر تستند على فكرة عدم التوسع في العلم، وإنما تتم تربيتها على فكرة صحيحة، ويعنى بها تصحيح العقائد وتقويم الأخلاق، ولو مع علم قليل.

وقد أدرك ابن باديس، منذ البداية، أنه ما من أمة يمكن أن تنهض حقيقة إلا عن طريق التربية، وأن هذه التربية لا تكون مجدية إلا على أساس من تصحيح العقائد وتقويم الأخلاق. ورأى ابن باديس أن الأخلاق هي التي تنبع من أعماق الضمير المتديِّن لا من قهرالمجتمع، لأن صوت الضمير أقوى من مئات القوانين. وهذا ما يمكن التعبير عنه بكلمة لابن باديس:

«إن الخلق القويم لا بد أن يكون نتيجة تطابق الباطن مع الظاهر»[2]. بلا شك، إن مصدر هذا الخلق القويم هو القرآن الكريم، ولهذا سعى الشيخ ابن باديس إلى نشر وتعليم القرآن الكريم من أجل تحصين المجتمع الجزائري المسلم وإعداده بتربية الناشئة والكبار تربية إسلامية كاملة، إذ أنه كان يرى أن التعليم مهمة سياسية على المدى البعيد، انها مرتبطة تماماً مع المهمات الأخرى الثقافية والاجتماعية.

وبالاضافة إلى ذلك، إن التفقه في الدين يعتبر أيضاً أمراً ضرورياً في نظر ابن باديس لأنه يحول دون نجاح مؤامرات الاستعمار للقضاء على الثقافة الإسلامية، وفي

(2) انظر: محمود قاسم. «الامام عبد الحميد بن باديس ومنهجه في الاصلاح»، «عالم الفكر»، ص 187.

هذا الصدد يقول ابن باديس مخاطباً الشعب الجزائري: «. . . أيها الشعب المسلم الجزائري الكريم، تالله، لن تكون مسلماً إلا إذا حافظت على الإسلام، ولن تحافظ عليه إلا إذا فقهته، ولن تفقه إلا إذا كان فيك من يُفقِّهك فيه. ولهذا فرض الله على كل شعب إسلامي أن تنفر منه طائفة لتتفقه في الدين، وترجع إلى قومها بالانذار، فبذلك يُرجى لهم الرجوع إلى الله. وما هو إلا الرجوع من الضلال إلى الهدى، ومن الباطل إلى الحق، ومن الاعوجاج إلى الاستقامة. . . أما أبناؤك الشبان حملة القرآن فقد هبوا هبة رجل واحد لطلب العلم والتفقه في الدين، يحملون الايمان في قلوبهم، والقرآن العظيم في صدورهم، والروح الجزائرية المسلمة في لحومهم ودمائهم، لا يقصدون إلا أن يتعلموا فيُعلموا، ويتفقّهوا فيفقهوا، ولا يرجون من ذلك إلا رضا الله ونفع عباده. . .»[3].

إن قناعة شيخنا الفاضل بأهمية نشر وتقوية الوازع الديني والخلقي في نفسية الشعب الجزائري المسلم هي التي جعلته ينادي بضرورة حفظ القرآن الكريم والتدبر في معانيه، والعمل به اقتداء بالسلف الصالح، لأن القرآن هو الذي «كوَّن رجال السلف، ولا يكثر عليه أن يكوّن رجالاً في الخلف، لو أحسن فهمه وتدبيره، وحُملت الانفس على منهاجه». ولا بد إذن أن «نربي تلاميذنا على القرآن من أول يوم، ونوجه نفوسهم إلى القرآن في كل يوم، وغايتنا التي ستحقق أن يُكوِّن القرآن منهم رجالاً كرجال سلفهم، وعلى هؤلاء الرجال القرآنيين تُعلَّق هذه الأمة آمالها، وفي سبيل تكوينهم تلتقي جهودنا وجهودها»[4].

وما دام الفرد المسلم هو محور العملية التعليمية عند ابن باديس، والتي أساسها التثقيف الإسلامي لمحاربة التغريب والفرنسة، فإن صلاح المجتمع، في رأيه، لا يكون إلا بصلاح الفرد، وصلاح الفرد لا يكون إلا بتطهير نفسه وعقله من ثقافة الغرب.

وفي هذا المعنى يقول ابن باديس: «فصلاح النفس هو صلاح الفرد، وصلاح الفرد هو صلاح المجموع، والعناية الشرعية متوجهة كلها إلى صلاح النفوس، إما

---

(3) انظر: على الشامي. «التغريب الثقافي والتربية الإسلامية في الجزائر»، «الفكر العربي»، العدد الواحد والعشرون، مايو- يونيو- يوليو، 1981، ص 187.

(4) تركي رابح. «الشيخ عبد الحميد بن باديس، فلسفته وجهوده في التربية والتعليم»، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1974، ص 183.

مباشرة وإما بواسطة، فتكميل النفس هو أعظم المقصود من إنزال الكتب، وإرسال الرسل، وشرع الشرائع»[5].

إن هدف التربية، إذن، عند ابن باديس هو هدف أخلاقي، وهو تطهير النفس، إنه «تصحيح العقائد، وتقويم الأخلاق، فالباطن أساس الظاهر، وفي الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله»[6].

وقد حلل أحد البحاث[7] هذا الهدف التربوي إلى عدة نقاط يمكن تلخيصها حسب الآتي: -

1 - تستهدف التربية عند ابن باديس تأهيل الشعب العربي الجزائري وتنمية قدراته العقلية والاجتماعية والخلقية والاقتصادية والسياسية، لكي يتوصل بالنتيجة إلى حياة أفضل في مجتمع أفضل. وفي هذا الصدد يقول شيخنا الفاضل: «على المربين لابنائنا وبناتنا أن يعلموهم ويعلموهن هذه الحقائق الشرعية، ليتزودوا ويتزودن بها، وبما يطبعونهم ويطبعونهن عليه من التربية الإسلامية العالية لميادين الحياة»[8].

2 - وتستهدف التربية عنده أيضاً الدفاع عن الشخصية الجزائرية والحفاظ على خصوصية التشكّل التاريخي الجزائري الذي لا علاقة أصلاً لفرنسا به لا من قريب ولا من بعيد. يقول ابن باديس: «الأمة الجزائرية المسلمة أمة متكونة، موجودة، كما تكونت ووجدت كل أمم الدنيا، ولهذه الأمة تاريخها الحافل بجلائل الأعمال، ولها وحدتها الدينية واللغوية، ولها ثقافتها الخاصة وعوائدها وأخلاقها، بما فيها من حسن وقبيح، شأن كل أمة في الدنيا. ثم إن هذه الأمة الجزائرية الإسلامية ليست هي فرنسا، ولا يمكن أن تكون فرنسا، ولا تستطيع أن تصير فرنسا، ولو أرادت، بل هي بعيدة عن فرنسا كل البعد، في لغتها، وفي أخلاقها، وفي عنصرها، وفي دينها، لا تريد أن تندمج، ولها وطن محدد معين هو الوطن الجزائري»[9].

---

(5) علي الشامي. «التغريب الثقافي والتربية الإسلامية في الجزائر»، «الفكر العربي»، ص 187.

(6) علي الشامي. «التغريب الثقافي والتربية الإسلامية في الجزائر»، «الفكر العربي»، ص 188.

(7) انظر: علي الشامي. «التغريب الثقافي والتربية الإسلامية في الجزائر»، «الفكر العربي»، ص.ص 188-190.

(8) نقلاً عن: «مجلة الشهاب»، المجلد الثالث عشر، الجزء الأول، مارس، 1937، ص5.

(9) تركي رابح. «الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الاصلاح الإسلامي والتربية في الجزائر»، «الفكر العربي»، العدد الواحد والعشرون، مايو - يونيو - يوليو -، 1981، ص 166.

3 ـ يساهم التأهيل الفردي والدفاع عن الشخصية الجزائرية في إنضاج الأهداف السياسية للتربية عند ابن باديس، لأن آراء ابن باديس ساهمت أولاً في توضيح مكامن الخطر السياسي والاقتصادي والثقافي، وساهمت ثانياً في إعداد جيل قادر على المواجهة والتحدي في تلك المجالات الثلاث.

(أ) **فمن الناحية السياسية**: عمل ابن باديس بنشاط مكثف من أجل الدفاع عن وحدة البلاد، ومحاصرة محاولة التفريق بين أبناء البلد الواحد. وفي هذا الصدد يقول ابن باديس: لقد «كتب أبناء يعرب...... آيات اتحادهم على صفحات هذه القرون [الطويلة] بما أراقوا من دمائهم في ميادين الشرق لاعلاء كلمة الله، وما أسالوا من محابرهم في مجالس الدرس لخدمة العلم... فأي قوة، بعد هذا، يقول عاقل، تستطيع أن تفرقهم؟، لولا الظنون الكواذب، والأماني الخوادع.

يا عجباً، لم يفترقوا وهم الأقوياء، فكيف يفترقون وغيرهم القوي؟!. كلا، والله، بل لا تزيد كل محاولة للتفريق بينهم إلا شدة في اتحادهم وقوة لرابطتهم»[10].

(ب) **ومن الناحية الاقتصادية**: عمل ابن باديس على تربية الجزائريين على التقشف والمعاناة، وحصَّن نفوسهم، وخاصة الفقراء منهم، ضد محاولات الاغراء التي يبذلها الفرنسيون، وفضح الرأي الفرنسي الذي يصور أن حاجة الجزائري محصورة بالحصول على الخبز. وقد ركز ابن باديس على هذا الجانب كثيراً، حيث قال: «نحن المسلمين رُبِّينا تربية إسلامية على إلفة الجوع، والتقليل من الأكل، والاقتصاد على قدر الحاجة، فطعام الواحد منا يكفي الاثنين، وطعام الاثنين يكفي الأربعة. بهذه التربية استطعنا أن نبقى وأن نعيش... [وقد] جهل قوم [الفرنسيون] هذا الخلق منًّا فحسبوا ـ وهم جد عالمين بما الأمة فيه من جوع وفاقة ـ أننا قوم لا نريد إلا الخبز، وأن الخبز عندنا هو كل شيء، وأننا إذا مُلئت بطونُنا مَهَّدنا ظهورنا... لا، يا قوم، إننا أحياء وإننا نريد الحياة، وللحياة خُلِقنا، وإن الحياة لا تكون بالخبز وحده، فهنالك ما علمتم من مطالبنا العلمية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وكلها ضروريات في الحياة، ونحن نفهم جيداً ضروريتها للحياة»[11].

(أ) **ومن الناحية الثقافية**: تمكن ابن باديس بواسطة التعليم والتربية الدينية، عن

---

(10) نقلاً عن: «مجلة الشهاب»، المجلد الثاني عشر، الجزء الحادي عشر، فبراير، 1936، ص 605.
(11) نقلاً عن: «مجلة الشهاب»، المجلد الثاني عشر، الجزء التاسع، ديسمبر، 1936، ص ص 394-396.

طريق تفسير القرآن الكريم وتدبر معانيه، من خوض معركة قوية ضد القرارات الفرنسية التي استهدفت القضاء على اللغة العربية، وفي هذا الصدد يقول ابن باديس: «اللغة العربية لغة الدين، لغة الجنس، لغة القومية، لغة الوطنية المغروسة، [وهي] الرابطة بيننا وبين ماضينا، وهي وحدها المقياس الذي نقيس به أرواحنا بأرواح أسلافنا، وبها يقيس من يأتي بعدنا من أبنائنا وأحفادنا الغر الميامين أرواحهم بأرواحنا، وهي وحدها اللسان الذي نعتز به، وهي الترجمان عما في القلب من عقائد، وما في العقل من أفكار، وما في النفس من آلام وآمال»[12]، فهي إذن خطر على فرنسا، ولهذا فقد منعت تعليمنا بواسطتها.

4 ـ كان لابن باديس دور تاريخي مهم في محاربة الأفكار الفاسدة التي تنشرها بعض جماعات الطرق باسم الإسلام، خاصة وأن لهذه الطرق ومشائخها نفوذاً كبيراً عند الأهالي بسبب ارتباطها بالإسلام. لذلك رأى ابن باديس ضرورة المباشرة بتربية مضادة توصل إلى الجزائريين الإسلام الصحيح، وتطرد من نفوسهم الإسلام المشوه الذي أثقل «بالخرافات المخزية»، والذي يعتبره ابن باديس «لا يمت إلى توحيد محمد بغير صلات بعيدة، فقد حلت محله باطنية باطلة، وعبادة للأولياء والأضرحة، استُغلت بمهارة من قبل مشائخ جاهلين موزعين لتمائم وتعاويذ عن طمع في الغالب»[13]. إن الأوضاع الطرقية، في نظر ابن باديس، «بدعة لم يعرفها السلف، ومبناها كلها على الغلو من الشيخ، والتحيز لاتباع الشيخ، وخدمة دار الشيخ، وأولاد الشيخ، إلى ما هنالك من استغلال وإذلال، وإعانة لأهل الاذلال والاستغلال، ومن تجميد للعقول، وإماتة للهمم، وغير ذلك من تلك الشرور»[14].

ولهذا، فقد شن ابن باديس حرباً شعواء ضد الطرقية والطائفية لكي يخلص جماهير الشعب من خرافاتهم وتدجيلهم واستغلالهم، لكي تصبح عقيدة الجزائريين سليمة صافية من كل البدع والضلالات والخرافات والشعوذات. وقد كانت حربه ضد جماعات الطرق قوية وعنيفة، مثل حربه ضد الاستعمار الفرنسي الذي حاول أن يمنع

---

(12) محمود قاسم. «الامام عبد الحميد بن باديس ومنهجه في الاصلاح»، «عالم الفكر»، ص ص185-186.

(13) تركي رابح. «الشيخ عبد الحميد بن باديس، فلسفته وجهوده في التربية والتعليم»، ص272.

(14) تركي رابح. «الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الاصلاح الإسلامي والتربية في الجزائر»، «الفكر العربي»، ص163.

الجزائريين من دراسة أصول دينهم، وتاريخهم الإسلامي، ولغتهم العربية.

إذن، إن الاطار التربوي الذي وضعه ابن باديس هو إطار هدم وتحصين:

(أ) هدم ما تسرب إلى العقلية الجزائرية من ثقافة تدفعها إما للخضوع للبدع والأباطيل، أو للقبول بالذوبان في حضارة الغرب.

(ب) وتحصين للفرد في مواجهة تغريبه وتأمين قدرته على الصمود ضد التغريب وضد البدع.

يقول ابن باديس: «نعرف كثيراً من أبنائنا الذين تعلموا في غير أحضاننا، ينكرون ـ وربما عن غير سوء قصد ـ تاريخنا ومقوماتنا، ويودون لو خلعنا ذلك كله واندمجنا في غيرنا. وكنا نرد عليهم في كل مناسبة تبدو منهم فيها مثل هذه البوادر الخاطئة»[15].

- 2 -

وحتى يستطيع ابن باديس تحقيق الأهداف التربوية المذكورة أعلاه، والتي من بينها محاربة الأفكار الفاسدة والتغريب، فإنه قد اقترح جملة من التغييرات المنهجية في البنية التعليمية، وقد تضمنت هذه التغييرات المقترحة أفكاراً تتعلق بمناهج التعليم وطرقه، وكذلك بعملية إعداد المعلمين، وقد لخصها أحد البحاث في الآتي[16]:

1 ـ **اللغة العربية**: ويشترط في تدريسها تطبيق قواعدها على الكلام الفصيح لتحصيل الملكة، وأما قراءتها بلا تطبيق ـ كما هو يجري حالياً ـ فتضييع وتعطيل وقلة تحصيل.

2 ـ **الأدب العربي والإنشاء**: تعليم حسن الأداء في القراءة وإلغاء الكلام.

3 ـ **العقائد**: ويجب أن تؤخذ مع أدلتها من آيات القرآن الكريم، فإنها وافية بذلك كله. فأما إهمال آيات القرآن المشتملة على العقائد وأدلتها، والذهاب مع تلك الأدلة الجافة ـ آراء علماء الكلام ـ فإنه من استبدال الذي هو أدنى بالذي هو خير.

---

(15) نقلاً عن: «مجلة الشهاب»، المجلد الثالث عشر، الجزء التاسع، نوفمبر، 1937، ص ص403-406.

(16) تركي رابح. «الشيخ عبد الحميد بن باديس، فلسفته وجهوده في التربية والتعليم» ص ص331-336.

4 ـ **الفقه**: ويجب أن يقتصر على المسائل دون تشعّباتها، ثم يُترقّى إلى ذكر بعض أدلتها.

5 ـ **أصول الفقه**: مسائل مجردة، ثم يُترقّى إلى تطبيقها على المسائل الفقهية لتحصل لهم، من هذا، ومن ذكر المسائل الفقهية كما تقدم، ملكة النظر والاستدلال.

6 ـ **التفسير**: هنا يرى ابن باديس عرض «تفسير الجلالين» على المتعلم، بشرط أن يشرح الاستاذ الأشياء التي تحتاج إلى شرح من مفردات ومعان غامضة.

7 ـ **الحديث**: وطريقة تدريسه هي الطريقة نفسها لتدريس التفسير.

8 ـ **التربية الخلقية**: يعتمد في تدريسها على آيات وأحـاديث وآثار السلف الصالح.

9 ـ **التاريخ الإسلامي**: يدرس باختصار.

10 ـ **الحساب**.

11 ـ **الهندسة**.

12 ـ **الفلك**.

13 ـ **مبادىء الطبيعة**.

14 ـ **الجغرافيا**: بجميع أقسامها.

إن ابن باديس، بالاضافة إلى منهج التعليم العام المذكور أعلاه، نجده قد اقترح مناهج خاصة لكل مجال من مجالات التخصص، ففي مجال إعداد المعلمين، مثلاً، اقترح ابن باديس المواد التالية:

1 ـ التوسع في دراسة العلوم التي يقومون بتدريسها بعد تخرجهم.

2 ـ دراسة كتب التربية وعلم النفس.

3 ـ التربية العملية، أو التمرين العملي على التدريس، بالقيام به فعلاً.

أما في مجال القضاء والقانون، فقد اقترح ابن باديس تدريس المواد التالية:

(أ) فقه المذاهب. (ب) الفقه العام. (جـ) دراسة الأيات والأحاديث المتعلقة

بالاحكام. (د) الحساب. (هـ) علم الفرائض. (و) علم التوثيق. (ز) الفقه المقارن، أو الاطلاع على مدارك المذاهب.

قلتُ في البداية إن ابن باديس كان مربياً، ولهذا، فهو لم يكتف فقط بتقديم مثل هذه التغييرات المنهجية، بل إنه كان يمارس العمل التربوي نفسه على مستويين:

(أ) مستوى ديني - لغوي في المسجد (الجامع الأخضر) بقسنطينة.

(ب) مستوى مدرسي ممزوج بصبغة دينية - لغوية - في (مدرسة التربية والتعليم الإسلامية) بقسنطينة.

وقد كان ابن باديس يقوم بهذا العمل التربوي التعليمي للجيلين:

1 - جيل الصغار.

2 - جيل الكبار.

1 - أما بالنسبة للصغار فهم على نوعين:

(أ) نوع يتابع تعليمه اليومي في المدارس الفرنسية، ثم يأتي إلى ابن باديس ليتعلم مبادىء اللغة العربية والدين.

(ب) أما النوع الثاني فهو لا يذهب إلى المدارس الفرنسية، بل يتلقى كامل تعليمه على يد ابن باديس.

2 - أما بالنسبة للكبار، فقد كان يعلمهم ابن باديس القرآن الكريم وتفسيره وتجويده، والحديث النبوي، والفقه، والأخلاق، واللغة العربية وآدابها، والمنطق، والرياضيات. وبالاضافة إلى هذا، فقد كان للمرأة العربية الجزائرية حظ كبير في تفكير وعمل ابن باديس التربوي، حيث ساعد على فتح مدرسة خاصة تعلم الفتيات «تعليماً دينياً صحيحاً، يتفق وما تصبو إليه من اقتران ذلك التعليم بالحشمة والفضيلة والعفة والصيانة، ونفض تلك الأسمال من العرف الذي يوجب على الفتاة حرمانها من المعرفة والثقافة العلمية الدينية الصحيحة، ومن كل ما يؤهلها لأن تكون فتاة جديرة بالحياة»[17].

تبقى إذن نقطة أخيرة في تفكير وجهود ابن باديس التربوية، وهي التوافق والانسجام بين العلم والعالم والتعليم، بمعنى التكامل بين هذه العناصر الثلاثة، وصلاحيتها للانسان المسلم. وقد أشرنا، فيما سبق، ولو باختصار، إلى رأي ابن باديس

(17) تركي رابح. «الشيخ عبد الحميد بن باديس، فلسفته وجهوده في التربية والتعليم» ص328.

حول نوعية العلم والتعليم الصالحين للنفس، أما صلاح العلماء عنده فيراه ابن باديس أيضاً أمراً ضرورياً، لأن فساد العلماء عنده أخطر وأسوأ بكثير من فساد المناهج وطرق التدريس. إنه يقول: «لن يصلح المسلمون حتى يصلح علماؤهم، فإن العلماء من الأمة بمثابة القلب إذا صلح صلح الجسد كله، وإذا فسد فسد الجسد كله، وصلاح المسلمين إنما هو بفقههم الإسلام، وعملهم به، وإنما يصل هذا على يد علمائهم، فإذا كان علماؤهم أهل جمود في العلم وابتداع في العمل، فكذلك المسلمون يكونون، فإذا أردنا إصلاح المسلمين فلنصلح علماءهم، ولن يصلح العلماء إلا إذا صلح تعليمهم، فالتعليم هو الذي يطبع شخصية المتعلم بالطابع الذي يكون عليه في مستقبل حياته، وما يستقبل من عمله لنفسه وغيره، فإذا أردنا أن نصلح العلماء فلنصلح التعليم»[18].

إن هذا النمط من التعليم والتربية على نوعيه، (تعليم ديني ومدرسي)، لجميع فئات المجتمع، (أطفال ورجال ونساء)، كان له هدف سامٍ عند ابن باديس، وهو إعادة الثقة إلى النفوس التي حاول الاستعمار تغريبها.

ولهذا، كان لدور التربية والتعليم الإسلاميين ولجهود ابن باديس في هذا المجال، دور كبير في تعزيز ثقة الجزائريين في أنفسهم التي كانت شبه منهارة آنذاك. وفي هذا الصدد يقول ابن باديس: «حين لم نلتفت هذه اللفتة إلى ماضينا وقوتنا السماوية ما كنا نُرهبُ أحداً، ولا نستطيع أن نُشعر بوجودنا أحداً، أما اليوم فبهذه اللفتة القصيرة إلى تراثنا المجيد، استطعنا أن نُعلن عن وجودنا، ونُخيف بعد أن كنا نخاف»[19].

إذن، إن ما يريده ابن باديس من جهوده التربوية، وإصلاحاته العملية في مجالي العقيدة والأخلاق هو:

1 ـ «نهضة شعبية قوية، تُجلِّي شخصية الشعب الجزائري، وتكشف مجد الماضي بما ينير له طريق الحياة، من جديد».

2 ـ «انقلاب جزائري يتركز على إعداد نشء صالح، تتمثل فيه [أصالة] الجدود، فينهض نهضة إسلامية عربية تأخذ من عظمة الماضي ويقظة الحاضر ما يعصمها من الزلل والانحراف، وهي في طريق المستقبل الباسم».

---

(18) نقلاً عن: «مجلة الشهاب»، المجلد العاشر، الجزء الحادي عشر، اكتوبر، 1934، ص ص341/338.

(19) انظر: علي الشامي. «التغريب الثقافي والتربية الإسلامية في الجزائر»، «الفكر العربي» ص 194.

3 ـ وأخيراً، إنَّ ما يريده ابن باديس هو دعوة «إلى ما كان عليه السلف الصالح من التمسك بالقرآن الكريم والصحيح من السنّة الشريفة[20].

خاتمة

يظهر لنا من خلال جميع ما تقدم أن الشيخ ابن باديس كان له دور تربوي مميز، وكانت له فلسفة تربوية تستمد أصولها من القرآن الكريم خاصة، ومن الفكر الإسلامي عامة. وقد لاحظنا أن جهود وتجربة ابن باديس التربوية كانت تشكل مواجهة ناجحة ضد الغزو الثقافي ومحاولة التغريب والتشويه التي يقوم بها الاستعمار وبعض الفرق المشبوهة. أو بتعبير آخر، إن إيمان ابن باديس ـ كما رأينا ـ بأهمية نشر القرآن، وتعليم الفضائل وأصول الدين عن طريق تربية الكبار والصغار تربية إسلامية شاملة هو من أجل تحصين المجتمع الجزائري المسلم ضد الخرافات والشعوذة والطائفية والطرقية، وضد التغريب الثقافي والفرنسة.

وقد لاحظنا أن جهود ابن باديس في التعليم والتربية والتوجيه كان يتم أغلبها في المسجد، لأنه إذا كانت المساجد معمورة بدروس العلم ـ كما يقول شيخنا الفاضل ـ «فإن العامة التي ترود تلك المساجد تكون من العلم على حظ وافر، وتتكون منها طبقة مثقفة الفكر، صحيحة العقيدة، بصيرة بالدين، فتكمل هي في نفوسها ولا تهمل ـ وقد عرفت العلم وذاقت حلاوته ـ تعليم أبنائها، وهكذا ينتشر العلم في الأمة، ويكثر طلابه من أبنائها».

ولهذا، فقد عمل ابن باديس على جعل «المسجد والتعليم صنوان»، وقد أكد على «ارتباط المسجد بالتعليم، كارتباطه بالصلاة، فكما لا مسجد بدون صلاة، كذلك لا مسجد بدون تعليم، وحاجة الإسلام إليه كحاجته إلى الصلاة، فلا إسلام بدون تعليم»[21].

---

(20) انظر: علي الشامي. «التغريب الثقافي والتربية الإسلامية في الجزائر»، «الفكر العربي»، ص184.
(21) انظر: علي الشامي. «التغريب الثقافي والتربية الإسلامية في الجزائر»، «الفكر العربي»، ص 193.



المنهج اللغوي لأبي عبيد في كتابه غريب الحديث



الدكتور: صبيح التميمي



جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية . قسنطينة . الجزائر

الفصل الأول: أبو عبيد وكتابه «غريب الحديث»

أبو عبيد [1]:

هو القاسم بن سلّام الهروي اللغوي، وُلِد بـ«هراة» سنة «154 هـ»، طلب العلم وأحبّه منذ حداثته، وقاده هذا إلى بغداد موطن العلم والعلماء آنذاك، فأقام فيها مدة طويلة، وأخذ عن أبرز علماء المدينتين: كأبي زيد الأنصاري، وأبي عبيدة، والأصمعي من البصريين، وابن الأعرابي، ويحيى الأبوي، وأبي عمرو الشيباني، والكسائي، والفراء من الكوفيين، حتى نبغ، واشتهر، وذاع صيته، وألف في أصناف العلوم: كمعاني القرآن، وغريبه، وقراءاته، وغريب الحديث، ومسائل الفقه،

(1) ترجمته في: مراتب النحويين: 148، وطبقات الزبيدي: 199، وتهذيب اللغة: 19/1، والفهرست: 106، وتاريخ العلماء النحويين: 197، وتاريخ بغداد: 403/12، والنجوم الزاهرة: 241/2، ونزهة الألباء: 109، وإنباه الرواة: 12/3، ومعجم الأدباء: 254/16، ووفيات الأعيان: 60/4، وبغية الوعاة: 253/2.

بالإضافة إلى التأليف اللغوي المتنوع: كالغريب المصنّف[2]، والأمثال[3]...

عُرِف أبو عبيد بالورع والتقوى والفضل، ولورعه وعلمه اخْتِير لقضاء طرطوس في بلاد الشام، وبقي فيها مدة ليست بالقصيرة، عاد بعدها إلى بغداد، وسمع الناس منه علماً كثيراً، بعد ذلك توجّه إلى مكة المكرمة، ولم يزل فيها إلى أن توفّي سنة (224 هـ) على الأشهر، ودُفِنَ فيها.

كتاب غريب الحديث:

لم يكن أبو عبيد رائداً في هذا اللون من التأليف، بل سبقه عدد من علماء العربية: كالنضر بن شميل، وأبي عمرو الشيباني، وقطرب، وأبي عدنان النحوي، وأبي عبيدة[4]، والأخفش[5]، وأبي زيد الأنصاري، والأصمعي[6]، غير أنّ كتب هؤلاء الأعلام لم تصل إلينا، وبهذا تصدّر كتاب أبي عبيد قائمة كتب غريب الحديث التي قُدِّر لها أن تصل إلينا، ومما لا شكّ فيه أن أبا عبيد قد أفاد من تراث سابقيه، بدليل كثرة نقوله عن «الشيباني، وأبي عبيدة، وأبي زيد، والأصمعي» وهم ممّن ألّفوا في غريب الحديث.

ومع ذلك السبق لِمَن أفاد منهم، وهذا النقل عنهم، فقد اتّسم كتاب أبي عبيد بمنهج متميّز جعله في نظر أصحاب كتب الغريب القدوة والمثل الأعلى، وليس بوسعنا أن نقوم بمقارنة عملية بين هذا الكتاب والكتب السابقة له؛ لعدم وصولها إلينا، لذا لا بدّ من الاعتماد على آراء من وقفوا على هذه الكتب جميعها، من هؤلاء «أبو سليمان أحمد الخطابي البستي[7]، أحد رجال القرن الرابع الهجري الذين شاركوا في جمع غريب الحديث، واطّلعوا على ما كُتِب قبلهم، وبالتالي الخروج بنظرة نقدية لموادّها ومناهجها، فبعد أن ذكر جماعة من مصنّفي غريب الحديث،

---

(2) لا زال مخطوطاً، وهو من معاجم المعاني، بل هو أول معجم موضوعي قُدِّر له الوصول إلينا.

(3) نشره الدكتور قطاش، بيروت 1980.

(4) الفهرست: على التوالي 77، 101، 78، 68، 79.

(5) إنباه الرواة: 14/3.

(6) الفهرست: 129، 82، والنهاية في غريب الحديث: 6/1.

(7) ترجمته في إنباه الرواة: 125/1، ووفيات الأعيان: 214/2 ومقدمة كتاب غريب الحديث. للخطابي.

وأثنى عليهم قال: «إلاّ أن هذه الكتب على كثرة عددها إذا حصّلت كانت كالكتاب الواحد، إذ كان مصنفوها. . . . إنما سبيلهم فيها أن يتوالوا على الحديث الواحد فيعتوروه فيما بينهم، ثم يتباروا في تفسيره، يدخل بعضهم على بعض. . . . ثم إنه ليس لواحد من هذه الكتب. . . أن يكون شيء منها على منهاج كتاب أبي عبيد في بيان اللفظ، وصحّة المعنى، وجودة الاستنباط، وكثرة الفقه»[8].

وأكد ابن الأثير (ت 606 هـ) أهمية كتاب أبي عبيد في ميدانه، وقال مثنياً عليه: «فصار هو القدوة في هذا الشأن»[9].

وليس بغريب أن يحتل الكتاب هذه المكانة السامية في ميدانه، فهو ثمرة جهد أربعين سنة قضاها أبو عبيد في تأليفه[10]، وهي ثمرة آتت أكلها في المنهج المتميّز للكتاب الذي يتجلّ في شرح الألفاظ، وتوثيق دلالاتها، وبيان الظواهر اللغوية المتعددة التي يمكن للفظة أن تندرج تحتها، كل ذلك جاء بأمانة علمية في النقل والعرض. وسيتبيّن هذا كله بوضوح من خلال هذا البحث.

هدفه:

خلا الكتاب من مقدّمة توضح لنا هدف أبي عبيد من وراء تأليفه هذا الكتاب، وليس لنا إلاّ الرجوع إلى مادة الكتاب وأسلوب عرضها؛ لنقف على هدفه، وقارئ الكتاب يتبيّن له أن أبا عبيد رمى إلى جمع جملة من الأحاديث الشريفة مما رأى أن في ألفاظها سمة الغموض، والبُعد عن أفهام الناس، إذ لا تكاد تتضّح دلالاتها إلا بعد إعمال الفكر، فعقد العزم على كشف ما غَمُض منها، واستبهم واستعصى على الفهـم مستعيناً على هذا الغرض بألفاظ القرآن الكريم، والحديث الشريف، وكلام العرب.

منهجه العام:

أبرز معالم منهج أبي عبيد في هذا الكتاب هو تصدير أحاديث النبي ﷺ

---

(8) غريب الحديث للخطابي: 50/1، وانظر: النهاية 7/1.

(9) النهاية: 6/1.

(10) تهذيب اللغة: 20/1، وإنباه الرواة: 16/3.

«3/1 ـ 207/3»[11]، ويليه ما صَدَر عن الخلفاء رضي الله عنهم «208/3 ـ 486» ثم ما جاء عن بقية الصحابة والتابعين رضي الله عنهم «1/4 ـ 487» وختم بما لم يُعْرَف أصحابها «488/4 ـ 501».

غير أننا لا نكاد نقف على منهج معين لترتيب الأحاديث وألفاظها داخل هذه المجموعات، بل أوردها أبو عبيد دون ضابط معيّن، لكننا وقفنا على مجموعة قليلة من الأحاديث راعى فيها الجمع الموضوعي، وهو في هذا المنهج يسير وفق ما رسمه في معجمه «الغريب المصنّف» الذي رتّبه على أساس الموضوعات، وقد جاء هذا الجمع الموضوعي على نوعين، هما:

أولاً: ذكر الألفاظ ضمن أحاديثها التي اشتملت عليها:

من ذلك:

(أ) تعقيبه على لفظة «المنيحة» الواردة في الحديث الشريف «مَنْ مَنَح منحة ورق، أو منح لبناً، كان له كعَدْل رقبة، أو نسمة»، فقد قال: «فإنّ المِنْحة عند العرب على معنيين: أحدهما: أن يعطي الرجل صاحبه المال هبة، أو صلةً فيكون له، وأما المِنحة الأخرى: فإنّ للعرب أربعة أسماء تضَعها في موضع العارية... وهي المنحة، والعرية، والإفقارُ، والإخبال، وكلّها في الحديث إلاّ الإخْبال». «292/1» ثم ذكر أبو عبيد الأحاديث التي اشتملت على هذه الألفاظ، وكشف عن معانيها.

(ب) تعقيبه على لفظة «البتع»[12] الواردة في الحديث الشريف عندما سئِل ﷺ عنه، فقال: «كل شراب أسكر، فهو حرام».

فقال أبو عبيد: «قد جاءت في الأشربة آثار كثيرة بأسماء مختلفة عن النبي عليه السلام وأصحابه، وكلٌ له تفسير». ثم ذكر: الخمرَ، والسكر، والجِعَة، والمِزْر، والسكركة، والفضيح، والخليطين، والمُنَصّف، والطلاء، والباذق، والبُخْتج، والمقذِيّ، والمزّاء، والصّعف، وختمها بقوله: «وهذه الأشربة المسمّاة كلّها عندي كناية عن أسماء الخمر...» (175/2 ـ 180).

---

(11) الأرقام المثبتة في المتن هي أرقام أجزاء وصفحات غريب الحديث لأبي عبيد موضع دراستنا.

(12) البتع: نبيذ يُتّخذ من العسل، وقيل: هو الخمر عند أهل اليمن. (اللسان: بتَع 206/1).

ثانياً: ذكر الألفاظ دون شرط ورودها في الأحاديث الشريفة:

من ذلك:

(أ) ذكره «الصفايا، والنشيطة، والفضول، عند ذكر لفظة «المرباع»[13] في قوله ﷺ لعديّ بن حاتم قبل إسلامه: «إنّك تأكل المرباع» «87/3».

(ب) ذكره «أصناف الشجاج» كالحارصة، والباضعة، والمتلاحمة، والسمحاق، والملطا، والموضحة، والهاشمة، والمنقّلة، والآمّة، عند ورود لفظة «الموضحة» في حديثه ﷺ 74/3.

(جـ) ذكره «أنواع الثياب»: كالخمائص، والمساتق، والمروط، والمطارف، والخبية، والقراقل، والمَغْرَة، والسِّيراء، والمياثر، والحُلَل، عند ورود لفظة «القسيّ» في الحديث الشريف الذي نهى فيه ﷺ عن لِبْسها «226/1 ـ 229».

(د) ذِكره للألفاظ المقصورة: الخلّيفى، والردّيدى، والحجّيزى، والهزّيمى، والمنّينى، والدلّيلى، والخطيبى، عند ورود لفظة «الهجّيرى» في قول عمر رضي الله عنه «318/3 ـ 319».

ومن معالم منهجه الداخلي اعتمادة ـ في الكشف عن دلالات الألفاظ وتوثيقها ـ على أقوال جملة من الأعراب الفصحاء، وعلماء العربية في عهده، ومن أبرزهم:

أبو الجراح العقيلي (142/1)، وأبو زياد الكلابي (5/1)، وأبو طيبة الأعرابي (135/2)، والعدبّس الكناني (404/3)، والقنّاني (270/3) من الأعراب.

وابن الكلبي (38/1)، وأبو زيد الأنصاري (15/1)، وأبو عبيدة (6/1) وأبو عمرو الشيباني (5/1)، والأموي (16/1)، والأحمر (39/1)، والأصمعي (30/1)، والخليل بن أحمد (15/3)، والكسائي (6/1)، والفراء (8/1)، والنضر بن شميل (1/2).

ويتميز منهج أبي عبيد في النقل عن هؤلاء بأمور رئيسة، أبرزها:

---

(13) الصفايا: ما يختاره رئيس القبيلة من الغنيمة قبل القسمة. (اللسان: صفا 2468/4).
والنشيطة: ما يغنمه الغزاة في الطريق قبل البلوغ إلى هدفهم (اللسان؛ نشط 4428/6).
والفضول: ما فضل من الغنائم حين تُقسم. (اللسان: فضل 3429/5).
والمرباع: ما يكون لرئيس القوم في الجاهلية وهو ربع الغنيمة (اللسان: ربع 1563/3).

(أ) الإشارة إلى اتِّفاقهم في المسألة الواحدة:
من ذلك:

«قال أبو زيد والكسائي» 34/1.

«قال الكسائي وأبو عمرو» 102/1.

«قال الفراء مثل قول الأصمعي» 107/1.

«قال أبو زيد، والأصمعي، والأموي، وأبو عمرو» 246/1.

(ب) الإشارة إلى اختلافهم في المسألة الواحدة:
من ذلك:

«قال الفراء: الحِبَّةُ: بزور البقل،
وقال أبو عمرو: الحِبَّة: نبت ينبت في الحشيش صغار،
وقال الكسائي: الحِبَّةُ: حبّ الرياحين» «71/1».

(جـ) الإشارة إلى مخالفتهم في الرأي:
من ذلك تعقيبه على قوله ﷺ: «يُحْشَر الناس يوم القيامة عُراةً حفاةً بُهْما»:
«قال أبو عمرو: البُهْم، واحدها: بهيم، وهو الذي لا يخالط لونَه لـونٌ سواه...

قال أبو عبيد: معناه عندي: أنه أراد بقوله بُهما... ليس فيهم شيء من الأعراض، والعاهات التي تكون في الدنيا» 196/1.

ومن ذلك مخالفته لهم في تفسير «الأرزة» الواردة في حديثه ﷺ «... ومثَلَ المنافق مَثَل الأرزة المُجْذِيَةِ على الأرض...»
«وقال أبو عمرو: هي الأَرَزَةُ ـ مفتوحة الراء ـ من الشجر الأرزن...
وقال أبو عبيدة: هي الآرِزَةُ مثل فاعِلَة، وهي الثابتة في الأرض...
قال أبو عبيد: الأرزة عندي غير ما قال أبو عمرو وأبو عبيدة، إنما هي الأَرْزة ـ بتسكين الراء ـ وهو شجر معروف بالشام، وقد رأيته يُقال له: الأرز.... 117/1.

(د) الإشارة إلى مفاريدهم:

من ذلك قوله: «.... ومنهم أن تموت بِجُمْع.... يعني: أن تموت وفي

بطنها ولد.... ويقال أيضاً: بِجِمْع، ولم يقلْهُ إلاّ الكسائي...» 125/1.

وقوله: «قال الأصمعي: السُقْط والسِقْط لغتان.. وعن أبي عبيدة[14]: سِقْط وسُقْط وسَقْط، ولا أحد يقول بالفتح غيره...» 130/1.

(هـ) إتمام ما يراه ناقصاً:

ومنه: «قال الكسائي: الخشفة: الصوت،
قال أبو عبيد: أحسبه ليس بالشديد» 145/1.

ومنه تعقيبه على حديثه ﷺ في وصف أهل الجنة «لا يتغوّطون ولا يبولون، إنما هو عَرَق يجري من أعراضهم مثل ريح المسك».

قال: «قال الأموي: واحد الأعراض: عِرض، وهو كل موضع يَعْرَق من الجسد، يقال منه: فلان طيّب العِرض.
وقال الأصمعي: فلان طيّب العِرض، أي طيب الرائحة،
قال أبو عبيد: المعنى في العِرض ههنا: أنه كـل شيء من الجسد من المغابن[15]، وهي الأعراض، وليس العِرض في النسب من هذا في شيء» 154/1.

(و) جمع الأقوال والترجيح بينها:

من ذلك تعقيبه على حديثه ﷺ: إن قريشاً كانوا يقولون: إنّ محمداً صنبور.
قال: «قال أبو عبيدة: الصنبور: النخلة تخرج من أصل النخلة الأخرى...
وقال الأصمعي: الصنبور: النخلة تبقى منفردة...
قال أبو عبيد: وقول الأصمعي في الصنبور أعجب إليّ من قول أبي عبيدة؛ لأنّ النبي عليه السلام لم يكن أحد من أعدائه من مشركي العرب ولا غيرهم يطعن عليه في نسبه...» 10/1.

ومن ذلك أيضاً تعقيبه على حديثه ﷺ: إنّ منبري هذا على ترعةٍ من نزع الجنة.

قال: «قال أبو عبيدة» الترعة: الروضة تكون على المكان المرتفع خاصة...

---

(14) المثلث، للبطليوسي: 403/2.
(15) المغابن هي: الآباط، وبواطن الأفخاذ.

وقال أبو زياد الكلابي: أحسن ما تكون الروضة على المكان الذي فيه غلظ وارتفاع

وقال أبو عمرو الشيباني: الترعة: الدرجة...

وقال غيره: الترعة: الباب، كأنه قال: منبري هذا على باب من أبواب الجنة.

قال أبو عبيد: وهذا هو الوجه عندنا...» 1/4-6.

(ز) الأمانة العلمية في نقل الآراء:

وتتجلّى هذه الصفة في أمور، منها:

(أ) نسبة الأقوال إلى أصحابها، والكتاب شاهد على ذلك.

(ب) التنبيه على تداخل الأقوال في المسألة الواحدة: من ذلك:

«قال أبو عبيدة وغيرهُ من أهل العلم: دخل كلام بعضهم في بعض...» 212/1

و«سمعت غير واحد، ولا اثنين من أهل العلم ذكر كل واحد منهم طائفة من هذا التفسير...» 229/1.

(جـ) النص على عدم التأكد من صاحب القول:

من ذلك: «قال الأصمعي أو أبو عمرو، وأكثر ظنّي أنه الأصمعي...» 237/1.

(د) النصّ على عدم معرفتهم: ودليله على هذا استفساره منهم، نظير:

«وسألت عنه الأصمعي فلم يقل فيه شيئاً» 130/1.

«قال أبو عمرو: ولا أعرف الأقرم، ولكن أعرف المُقْرَم، وهو البعير المُـكْرَم» 250/1.

«يوم القر، يعني يوم الغد من يوم النحر... قال أبو عبيد: وسألتُ عنه أبا عبيدة، وأبا عمرو فلم يعرفاه، ولا الأصمعي فيما أعلم» 53/2.

الفصل الثاني: عرض الألفاظ وتفاسيرها

ضبط الألفاظ:

الضبط من المسائل ذات الأهمية لأي عمل علمي يتصدّى لِعَرض الألفاظ، وبيان دلالاتها، من أجل تحديد الصورة النطقية للفظة، خاصة إذا عرفنا أن تصحيف

الحرف، أو تغيير حركته يؤدي إلى تغيير المعنى في عدد كبير من الألفاظ، ومن هنا تبرز أهمية ضبط الألفاظ، وهذا الضبط يتناول جانبين، هما:

1 - ضبط رسم الحرف:

ويُراد به إيضاح رسم الحرف الذي يُخاف معه اللّبس، بسبب تشابه رسم مجموعة من الأحرف، لذا حرص أبو عبيد على معالجة هذا الأمر بأسلوب التصريح باسم الحرف،

كقوله: القَصْم (بالقاف): هو أن ينكسر الشيء فيبين.... وأما الفَصْم (بالفاء): هو أن ينصدع الشيء من غير أن يبين» 305/1.

وقوله: «صاف: أي عدل، فهذا بالصاد، وأما الذي في الحديث فبالضاد»[16] 19/1.

وإذا كانت الدقّة في ضبط رسم الحرف قد توفّرت في المثال الأول، فإنها لم تتوفّر في المثال الثاني ونظائره لتشابه أسماء الحروف أيضاً، كالصاد والضاد، والدال والذال، وبذلك يقع ما خيف منه، إذا تعرّضت نقاط الإعجام للتصحيف، لذا ينبغي أن يعقّب على اسم الحرف بصفة إعجامه كالقول بأن الحروف معجمة، أو غير معجمة، أو مثناة للتاء، أو مثلثة للتاء، من أجل أن يكون الضبط أكثر تدقيقاً وسلامة.

2 - ضبط حركة الحرف:

ولهذا الضبط عند أبي عبيد أساليب متنوعة، أبرزها:

(أ) الضبط برسم الحركة:

وهو الأسلوب الشائع في كتابة علماء العربية، فقد رسم أغلبهم الحركات على الحروف، ولجأ بعضهم ـ وأبو عبيد منهم ـ في حالات خاصة إلى إعادة اللفظة نفسها من أجل رسم الحركتين، وكذلك لفت نظر القارىء إلى اختلاف حركة الحرف.

---

(16) الأولى مهملة وفي الحديث معجمة، ويريد بالحديث هو (نهي الرسول (ﷺ) عن الصلاة إذا تضيّفت الشمس للغروب) أي: مالت للمغيب.

ومما جاء في غريبه:
«الخُطْوة والخِطْوة» 253/2
«الفَتّان والفُتّان» 58/3
«قِنْوة وقُنوة» 179/3

وعموم هذا اللون من الضبط لا يتّسم بالدقّة، لاحتمال وقوع الخطأ في الرسم، أو في محلّه، أو سقوط رسم الحركة، لكنه يدل على حرص أبي عبيد على عرض اللفظة بنطقها الحقيقي، وبالتالي المحافظة على سلامة الصيغة وبنائِها.

(ب) الضبط بالوزن الصرفي:

ومنه «الآرِزَة مِثْلُ فاعِلَة» 117/1
و «مأثُرَة مَفْعُلَة» 288/1

وهذا أسلوب لم يتّسم بالدقّة أيضاً، بسبب حاجة الأوزان الصرفية للضبط، وكأن أبا عبيد أدرك هذا الأمر فحاول ـ في قول واحد وقفت عليه ـ معالجة هذا الأسلوب فقال: «الضُّؤْدَة والمُلأة. . . على مثال فُعْلَة بِجَزْم العين» 275/4.

(جـ) الضبط بالمثال المشهور:

ويراد به الاستعانة بلفظة مشهورة في حركات حروفها؛ لتكون دليلاً على ضبط اللفظة المراد بيانها.

كقوله: «قُذَف على مثال غُرَف. .» 245/4. ومما يؤخذ على هذا الأسلوب أن الشُهرة قد تكون نسبيّة بين عصر وآخر، فإذا زالت الشهرة احْتُمل وقوع اللّبس.

(د) الضبط بالعبارة:

وهو أكثر الأساليب السابقة تدقيقاً، لنصّه على اسم الحركة، مع ندرة تعرّضه إلى التحريف والتصحيف.

كقوله: (الدّغْرة بجزْم العين) 29/1.
و (الفَرَعَ بنصب الراء) 194/1.

(و) (الخَبثَ ـ بفتح الخاء والباء) 192/2

وتزداد عنايته بهذا الأسلوب من الضبط إذا ترتّب على اختلاف الحركة اختلاف دلالة اللفظة،

كقوله: «الخَشاس: الهوام، ودواب الأرض... فهذا بفتح الخاء، وأما الخِشاش (بالكسر) فخِشاش البعير، وهو العود الذي يُجعل في أنفه» 63/3.

شرح الألفاظ:

تفسير الألفاظ ـ وخاصة الغريب منها ـ هي الغاية الرئيسة التي قصدها أبو عبيد من وراء جمع هذه الأحاديث في كتاب مستقل، وقد جاء شرح الألفاظ بمنهج تجسّد في:

1 - ذِكْرُ الحديث الشريف كاملاً، والتعقيب عليه بذكر اللفظة، ثم بيان معناها معتمداً على ما رواه عن شيوخه، نحو:

«قال أبو عبيد في حديثه عليه السلام «لا عدوى، ولا هامّة، ولا صفر، ولا غول» الصفر: دواب البطن، قال أبو عبيدة: سمعت يونس يسأل رؤبة بن العجاج عن «الصفر»، فقال: هي حيّة تكون في البطن تصيب الماشية والناس» 25/1.

وقد يبدأ الشرح مباشرة دون ذكر اللفظة أولاً بسبب بروز اللفظة المتحدث عنها، نحو: «قال أبو عبيد في حديث النبي ﷺ «إنه نهى عن الإرفاه».
قال أبو عبيد: وأصل هذا من وِرد الأبل؛ وذلك أنّها إذا وردت كل يوم متى شاءت، قيل: وردت رِفْها، قال ذلك الأصمعي» 107/2.

وورد على قلّة تقديم ذِكْر اللفظة ومعناها على الحديث الشريف، نحو: «قال أبو عبيد: والدَّدُ: اللهو واللعب، ومنه حديث النبي ﷺ: «ما أنا من دَدٍ ولا الدَّدُ منّي» 40/1.

وكذلك ورد على قلّة تقديم المعنى على اللفظة، نحو:
«كل شيء مضفور فهو العَرَق» 105/1
و «كل شيء عطفته على شيء فقد أطّرته» 242/1.

2 - العناية بذكر المعاني المتعددة للفظة:
ومنه:
«قِبصٌ من الناس: ... هم العدد الكثير، والقبصةُ في غير هذا بأطراف الأصابع» 136/1.

وقوله: «اللَحَنُ: الفطنةُ (بفتح الحاء)... واللحن في أشياء سوى هذا، منه: الخطأ في الكلام (وهو بجزم الحاء)... ومن اللحن الترجّع في القراءة بالألحان... ومن اللحن أيضاً قوله تعالى: ﴿ولَتَعرفنّهم في لحْنِ القَولِ﴾[17] فكأن تأويله ـ والله أعلم ـ في فحواه، وفي معناه» 232/2.

3 - رصد المعاني المتقاربة للألفاظ:

من ذلك:

«الخضم أشدّ من المضغ، وأبلغ من القضم، وهو بأقصى الأضراس، والقضم بأدناها» 187/4.

و«المَصْمَصَةُ بطرف اللسان، وهو دون المضمضة، والمضمضة بالضم كلّه، وفرقُ ما بينهما شبيه بِفَرق ما بين القبضة والقبصة، فإنّ القبضة بالكفّ كلّها، والقبصة بأطراف الأصابع» 468/4.

4 - كثرة البحث والاستفسار عن المعاني:

في جملة من ألفاظ هذا الكتاب نجد أبا عبيد قد أكثر السؤال والاستقصاء من أجل الوقوف على المعنى الصحيح للفظة ما،

من ذلك:

«قال الأصمعي: لا أعرف «تحتفئوا»، ولكني أراها «تختفوا بها ـ بالخاء ـ أي: تقتلعونه من الأرض....

قال أبو عبيد: وسألت عنها أبا عمرو فلم يعرف «يحتفئوا»، وسألت أبا عبيدة فلم يعرفْها، ثم بلغني بعد عنه أنه قال: هو من الحفأ، والحفأ «مهموز مقصور» وهو أصل البَرْدِيِّ الأبيض الرطب منه....

قال أبو عبيد: وأخبرني الهيثم بن عدي أنه سأل عنها أعرابياً، قال: فلعلّها «تجتفئوا» ـ بالجيم ـ...» 59/1-60.

---

(17) سورة محمد: الآية: 30.

وسائل تفسير الألفاظ:

لأبي عبيد وسائل متعددة في تفسير ألفاظه، وبيان معانيها، من ذلك:

1 - التفسير بالمرادف:

وهو الأسلوب الأشهر والأكثر شيوعاً في الكتاب، لأن الشارح يحاول جهد إمكانه أن يأتي بمرادفات الألفاظ التي يشرحها.

من ذلك:

«السِّواد: السِّرار» 39/1

«الشج: العريض» 124/3.

2 - التفسير بالمقارب:

ويراد به التفسير باللفظة التي تحمل دلالة قريبة من دلالة اللفظة المراد بيانها، وكأنّ الشارح يلجأ إلى هذا الأسلوب حين تعوزه اللفظة المرادفة، وأمر طبيعي أن يكون هذا اللون من التفسير بعيداً عن التدقيق المطلوب في الشرح، نحو:

«الخُدوش في المعنى، مثل الخُموش، أو نحو منها» 190/1.

«النِّقريسُ قريبُ المعنى مثل النِّطيس وهو الفطن» 235/3

«المغافير شيء شبيه بالصمغ» 256/2.

3 - التفسير بالعامي:

وهو أسلوب لا نعدم وروده في مباحث اللغويين القدامى. فقد استعان به الخليل بن أحمد الفراهيدي في كتابه العين[18]، وابن دريد في جمهرته[19]. ونظير هذا نجده عند أبي عبيد على الرغم من إشارته إلى خطئه، كقوله: «خبزة: هي التي عند العامّة: المَلَّة...» 201/4

و«امرأة رابُّه - يعني امرأة زوج أمِّه -: وهو الذي تسمّيه العامة: الرّبيب...» 420/4.

---

(18) العين: نعش 258/1، و: كفر 357/0.

(19) جمهرة اللغة: 267/1، 43/3.

4 - التفسير بالأعجمي:

التفسير بمفردات غير عربية أمر معروف عند اللغويين العرب[20]، ويبدو أن ما يستعان به من الألفاظ الأعجمية هي ألفاظ شائعة متداولة بين الناس، وقد وقفت على مثال واحد، شرح أبو عبيد معناه، ثم استعان باللفظة الأعجمية وهو قوله:

«الجائز في كلامهم: الخشبة التي يوضع عليها أطراف الخشب، وهي التي تسمّى بالفارسية «تير»[20]. . .» 119/3.

توثيق دلالة الألفاظ:

سنّة اللغويين العرب منذ عهد مبكر هي توثيق مادّتهم اللغوية، ودلالاتها بالشواهد المعتدّ بها كألفاظ القرآن، وألفاظ الحديث الشريف، وكلام العرب الفصحاء، وكان لكل من هذه الشواهد نصيب في غريب أبي عبيد.

فمثال التوثيق بألفاظ القرآن الكريم، قوله: «أفرطت الشيء، أي: نسيته، قال الله تبارك وتعالى: ﴿وأنّهم مُفْرَطون﴾[21] 46/1.

ولم يقتصر أبو عبيد على ما هو مثبّت بين دفّتي المصحف الكريم، بل وثّق صيغاً غريبة بقراءات قرآنية، من ذلك قوله:

«وكان يروى عن رسول الله ﷺ أنه بعث منادياً فنادى في أيام التشريق: إنها أيام أُكل وشَرْب».

فأضاف أبو عبيد وقال: «وكذلك كان الكسائي يقرؤها: ﴿فشاربون شَرْب الهيم[22]﴾ 183/1.

ومثال التوثيق بألفاظ الحديث الشريف، قوله:

«في حديثه عليه السلام أنه نهى عن قتل شيء من الدواب صَبْرا. . . وأصل

---

(20) من ذلك قول أبي عبيدة: قلت لخلف الأحمر: ما الطلاوة؟ فقال: الخرّهية بالفارسية (جمهرة اللغة: طلو 117/3).

وما جاء في بارع القالي 280 (والغملول: حشيشة تؤكل مطبوخاً يسميه الفرس: برغشْت).

(21) سورة النحل: الآية 62.

(22) الواقعة: 55، وانظر السبعة في القرءات: 623، بفتح الشين بدل من ضمّها.

الصبر: الحبس. . . ومنه حديث النبي عليه السلام في رجل أمسك رجلاً فقتله آخر، قال: اقْتلوا القاتل، واصبروا الصابر» 254/1.

ووثق أيضاً بأقوال الصحابة رضي الله عنهم، نحو:

«قال أبو عبيد: سألت أبا عبيدة عن التسبيد، فقال: هو ترك التدهّن، وغسل الرأس، وقال غيره: إنما هو الحلق، واستئصال الشعر، . . . وقد روي في الحديث ـ ما يثبت قول أبي عبيدة ـ حديث ابن عباس أنه قدم مكة مُسَبِّدًا رأسه فأتى الحجر فقبّله ثم سجد عليه، قال أبو عبيد: فالتسبيد ههنا ترك التدهّن والغسل» 267/1.

أما الشعر فله نصيب كبير في مجال التوثيق، ويُعزى لابن عباس (ت 68 هـ) ريادة استخدام الشعر في هذا الميدان، إذْ أفاد منه في الردّ على سؤالات نافع بن الأزرق[23] في قصة مشهورة، ومنذ ذلك الوقت أصبح الشعر هو الشاهد الرئيس الذي أُقيمت عليه مسائل اللغة والنحو.

ومن هنا نجد أبا عبيد يُتابع أسلافه في منهج اتّسم بأمور، منها:

1 - ذكر اللفظة والتعقيب عليها بالشاهد الشعري، نحو:

«وكل دان قريب، فهو كارب، قال الشاعر: وهو لعبد قيس بن خفاف البرجمي[24]:

أبنيَّ إنّ أباك كارِبُ يَوْمِهِ فإذا دُعِيتَ إلى المكارم فأعجَلِ» 60/2

2 - الإشارة إلى الاختلاف في رواية الشاهد الشعري:

والاختلاف نوعان:

أولهما: اختلاف يمسُّ اللفظة المتحدّث عنها: وذلك نظير استشهاده على لفظة «يُعذِروا» بيت الأخطل [25]:

«فإن تكُ حربُ ابنَيْ نزارٍ تواضعت فقد عَذَرتْنا في كلاب وفي كعب»

---

(23) نُشِرت بتحقيق الدكتور إبراهيم السامرائي (بغداد، 1968) وهذه السؤالات عُدّت نواة للعمل المعجمي عند العرب، لأنها استهدفت بيان معاني الألفاظ التي استغلقت على الأفهام، ومن ثمّ توثيقها بأحد المصادر اللغوية المعتد بها في التوثيق، فهي نواة وليست فكرة معجمية متكاملة.

(24) النوادر، لأبي زيد: 362 وشرح المفضليات: 1289/3.

(25) شرح ديوان الأخطل: 188.

فعقّب أبو عبيد وقال:

«ويُروى: أعذرتنا، أي: جعلت لنا عُذراً فيما صنعناه» 131/1.

وثانيهما: اختلاف لا يمسّ اللفظة المتحدث عنها:

وذلك نظير استشهاده ـ على «الخنيف» ـ ببيتِ شعر[26]، هو:

«علا كالخَنيفِ السَّحْقِ يدعو به الصَّدى   لـه قُلُبٌ عُفّى الحيـاضِ أُجـونُ»

فعقّب أبو عبيد، وقال:

«ويُروى: عفُ الحياض... ويُروى: له قُلُبٌ عاديّةٌ وصحونٌ[27]» 48/1 وكلا الروايتين لا تمسّ اللفظة المتحدّث عنها.

3 - شرح الشاهد الشعري:

وهو نوعان:

أولهما: الاكتفاء بشرح المفردات:

كقوله: «والقرقر: المستوى... قال عبيد بن الأبرص[28] يصف الإبل:

هُدْلا مشافِرها بُحّا حناجرهـا   تُزْجى مرابيعها في قَرْقَر ضاحي

فعقّب أبو عبيد وقال:

«المرابيع: ما ولدت في أول النتاج في الربيع،

والقرقر: المكان المستوي،

والضاحي: الظاهر البارز للشمس» 239/2-240.

وثانيهما: بيان الفكرة العامة لمعنى الشاهد الشعري:

كقوله:

«الخجل: الكسل... مأخوذ من الإنسان يبقى ساكناً لا يتحرّك ولا يتكلّم، .... قال الكميت[29]:

ولم يـدقَعُـوا عنـدمـا نـابهُـم   لِـوَقْـعِ الحـروبِ ولم يَخْجَلوا»

---

(26) البيت غير معزوّ في تهذيب اللغة: خنف 439/7، ومقاييس اللغة: خنف 224/2.

(27) الرواية في تهذيب اللغة: خنف 439/7.

(28) ديوانه: 36.

(29) شعر الكميت: القسم الأول 7.

فعقَّب أبو عبيد، وقال:

«لم يبقوا فيها باهتين كالإنسان المتحيّر الدهشِ، ولكنّهم جدّوا فيها وتأهّبوا. . .» 119/1.

4 - ذكر مدعاة قول الشعر:

يكاد يكون ذكر سبب قول الشعر منهجاً عاماً، وهو أمر يُسْهم في بيان معنى البيت، وتفسير ألفاظه، نحو:

«قال الأعشىٰ يمدح رجلًا» 135/3.

و «قال الشماخ يصف أتاناً، ويذكر أنّ عينها قد غارت من شدّة العطش» 174/1.

و «قال لبيد وذكر ليلة سمرها» 87/2.

وهو منهج يحمد عليه، ولا يؤخذ عليه في هذا إلاّ الاستطراد في ذكر المناسبة،

كقوله: «وأخبرني ابن الكلبي أن دريد بن الصمّة خطب الخنساء بنت عمرو بن الشريد إلى أخويها صخر ومعاوية ابني عمرو بن الشريد، فوافقاها وهي تهنأ إبلاً لها، فاستأمرها أخواها فيه، فقالت: أتروني كنت تاركة بني عمّي كأنهم عوالي الرماح ومرتّة شيخ بني جُشم، فانصرف دريد، وهو يقول. . . .» 319/1.

ومنه أيضاً قوله:

«قال أبو زبيد في رجل من طيىء نزل به رجل من شيبان، فأضافه الطائي وأحسن إليه، وسقاه، فلما أسرع الشراب في الطائي افتخر، ومدّ يده، فوثب عليه الشيباني فقطع يده، فقال أبو زبيد. . .» 153/1.

5 - ذِكْرُ أسماء الشعراء:

أغلب الأبيات الواردة في الكتاب معزوّة لأصحابها، وهم من الشعراء الذين اعتدّ بحجيّتهم، سواء أكانوا من الجاهليين: كالمهلهل (176/1)، وامرىء القيس (18/1)، وزهير (38/1)، والنابغة (110/1)، والأعشى (26/1)، وعدي بن زيد (40/1) وأمثالهم. . أم كانوا من المخضرمين: كالحطيئة (75/1)، وحسان بن ثابت (100/1)، أم من الإسلاميين: كالفرزدق (79/1)، والأخطل (34/1)، والراعي (70/1)، وذي الرمة

(32/1)، وجرير (28/1)، وابن هرمة (92/1).

ولم أقف على شعراء بعد الإسلاميين، ويبدو أنّه ملتزم بالاستشهاد بالطبقات الثلاث التي اتّفق على الاحتجاج بشعرائها.

ومما هو جدير بالذكر ـ في هذا الموضع ـ أمانة أبي عبيد في النقل، وتتجلى هذه الصفة في حالة عدم تأكده من القائل، فإنه يشير ويُنبِّه على ذلك، كقوله:

«وأنشد لطرفة، ويقال: إنّه لمرقّش» (23/1).

و «قال كعب بن زهير، أو معن بن أوس» (98/1).

«وقال الأغلب العجلي... ويقال: إنه لِدُكَين...» 253/1.

ولم يقتصر أبو عبيد على الشعر وحده، بل أفاد من الأمثال أيضاً، ولا يُضير ذلك قلّة ورودها، لأنّ مردّ هذا لقلّته في الكلام إذا ما قورن بكثرة الشعر.

والأمثال كما يقول أبو عبيد: «هي حكمة العرب في الجاهلية والإسلام، وبها كانت تعارض كلامها فتبلغ بها ما حاولت من حاجاتها في المنطق بكناية غير تصريح، فتجتمع لها بذلك ثلاث خلال: إيجاز اللفظ، وإصابة المعنى، وحُسن التشبيه»[30].

أما منهجه في التوثيق بها فلا يكاد يختلف عما هو مستخدم في الشعر، كقوله:

«يهرفون به: يمدحونه، ويطنبون في ذِكره... ويقال في مَثَل من الأمثال: لا تهرفْ قبل أَنْ تعرف»[31] 18/3.

وقد تبيّن مورد المثل، نحو: «أوردها سعدٌ وسعدٌ مشتمل[32]، هذا مَثَلٌ، يُقال: إن أصلَه... أن رجلاً أورد إبله ماء لا تصل إلى شربه إلاّ بالاستقساء، ثم اشتمل ونام، وتركها لم يستقِ لها...» 477/3.

وقد يشرح المثل نفسه، نحو: «إن أهون السقي التشريع[33]، وهو مَثَلٌ أيضاً، يقول:

---

(30) الأمثال، لأبي عبيد: 34.

(31) المستقصى في أمثال العرب: 261/2.

(32) المصدر نفسه: 430/1.

(33) درّة الغواص 250.

إن أيسر ما ينبغي أن يفعل بها أن يُمَكّنها من الشريعة، أو الحوض، ويعرض عليها الماء، دون أن يستقي لها لتشرب» 478/3.

الفصل الثالث: من مادة الكتاب اللغوية

اللهجات:

للغويين العرب عناية باللهجات العربية، وإنْ لم تكن صادرة عن استقصاء علمي دقيق لجوانب كل لهجة.

وقد عرضْ أبو عبيد ـ أسوة بغيره ـ لهذه اللهجات أثناء شرحه للألفاظ، ورصد بذلك مجموعة من استعمالات العرب اللهجية، مستهدفاً بيان جوانب رئيسة، أبرزها:

1 - الاستخدام الدلالي في بيئة معيّنة:

ويراد به تحديد دلالة اللفظة المستخدمة في بيئة لهجية معيّنة، وهو أكثر الجوانب وروداً في هذا الكتاب، ومما ذكره:

«المربد... مواضع التمر... بلغة أهل الحجاز، والجرين لهم أيضاً، والأندر لأهل الشام، والبيدر لأهل العراق...» 247/1.

«العُسُب... سعف النخل، وأهل الحجاز يسمّونه الجريد أيضاً، وأما العواهن فإنها عند أهل الحجاز التي تلي قلبة النخل، وهي عند أهل نجد الخوافي...» 156/4.

«آجام المدينة يعني الحصون، وهذا كلام أهل الحجاز...» 2/72-73.
«أهل المدينة يسمّون الزئبق: الزاووق» 243/3.
«سمّنها... هذه كلمة أراها طائفية، يسمّون التبريد: التسمين» 482/4.
«السّمود... الغناء في لغة حمير» 481/3.
«الكوبة: النرد في كلام أهل اليمن» 278/4.
«أهل الشام يسمّون القرية: الكفر» 190/4.

2 - النطق اللهجي:

وقد ذكره على قسمين:

أولهما: ما هو منسوب:

كقوله: «تحسب عنّي نائمة، فإنها أرادت: تحسب أنّي نائمة، وهذه لغة بني تميم» 54/3.

وتبدو لنا من ظاهر النصّ أمور عدّة، منها:

(أ) عدم تلقيب أبي عبيد هذا النطق، مع أننا وجدنا الأصمعي[33] قد لقّبَهُ بالعنعنة.

(ب) أن هذا النطق يتمّ بإبدال الهمزة عيناً، وهو رأي عام قد لا نجد فيه الدقّة التي وُجدت في وصف ابن دريد لـه في قوله: «لأن بني تميم يحقّقون الهمزة فيجعلونها عيناً»[34]، وهذا الوصف يوضّح لنا بأنّ العنعنة صورة نطقية تتمّ نتيجة المبالغة في تحقيق الهمزة وليست إبدالاً محضاً لها.

(جـ) أنها تتمّ في (أن) المفتوحة، وهو رأي قاله «الفراء»[35] قبله، مع أننا وجدنا روايات أخرى لهذا النطق في غير همزة (أن)، منها رواية ابن دريد: «وبنو تميم تقول: هذه خباعنا، يريد: خباؤنا»[36].

(د) أنها معزوّة لـ «تميم» وما هذا العزو إلاّ من باب الشهرة والتغليب، ذلك لأنها لم تكن القبيلة المتفرّدة بهذا النطق، فالفراء[37] نسبها إلى تميم، وقيس، وأسد، ومَن جاورهم، ونسبها أبو حاتم[38] إلى بني تميم ومَنْ يليهم.

ومن المنسوب أيضاً، قوله:

«طاب امْضرب... أراد: طاب الضرب... وهذه لغة أهل اليمن» 193/4

ويريد بهذا إبدال اللام من «أل» المعرفة ميما، وهي ظاهرة عُرِفَتْ بـ «الطُمطمانية»[39] وهي ظاهرة نطقية لها ما يبررها من الناحية الصوتية، وقد اتّفق اللغويون على نسبتها إلى جنوب الجزيرة العربية، سواء أكانت اليمن، أم حمير، أم

---

(34) جمهرة اللغة: عن 237/1.

(35) تهذيب اللغة: عن 112/1.

(36) جمهرة اللغة: كعص 77/3.

(37) تهذيب اللغة: عن 111/1.

(38) جمهرة اللغة: كعص 76/3.

(39) فقه اللغة للثعالبي: 129، ودرّة الغواص: 250.

الأزد[40]، وقد أُثِر عن الرسول ﷺ أنه قد تكلم بهذه اللهجة[41].

وثانيهما: ما هو غير منسوب:

من ذلك:

«اللخلخانية: العُجمة، يقال: رجل لخلخاني، وامرأة لخلخانية إذا كانا لا يُفْصحان» 488/4.

ولم يمثّل أبو عبيد لهذا النطق، لكن الذي يتّضح لنا أنه يتمثّل في عدم إجادة نطق الأصوات، وإبانتها كما ينبغي.

وإذا كان أبو عبيد لم ينسب، فإنّ الثعالبي (ت 429 هـ) قد نسبها بقوله: «اللخلخانية تعرض في لغات أعراب الشِّحْر وعُمان، كقولهم: مشـا الله كان، يريدون: ما شاء الله كان»[42] وقول الثعالبي وهو وصف لسرعة في النطق، كانت نتيجتها تحويل الحركة الطويلة إلى حركة قصيرة مع حذف الهمزة.

ومنه أيضاً:

«تلآن، يريد: الآن، وهي لغة معروفة يزيدون «التاء» في «الآن» وفي «حين»، فيقولون: تلآن، وتحين» 250/4.

ولم يقتصر أبو عبيد على هذين القسمين، بل عرض إلى جوانب أخرى، منها:

ذِكْر الاختلاف اللهجي في بنية الكلمة:

كقوله:

«عذرت الغلام وأعذرته لغتان» 133/1.

و«أهل مكة يقولون: استقمت المتاع، يريدون: قوّمته» 232/1.

وذِكْر الاختلاف اللهجي في النواحي الإعرابية:

كقوله: «. . . . بين أذناه، هي لغة بني الحارث بن كعب، يقولون: رأيت رجلان» 335/1.

---

(40) مجالس ثعلب: 58/1، وفقه اللغة للثعالبي: 129.

(41) روى أنه ﷺ قال: ليس في أم بر أم صيام في أم سفر (انظر: ومقدمتان في علوم القرآن: 222، ودرّة الغواص: 249).

(42) فقه اللغة، للثعالبي: 129.

3 - الترجيح بين اللهجات:

إذا كان من منهج أبي عبيد عرض اللهجات من أجل الإفادة منها في ميدان شرح الألفاظ، فإننا نجده في مواضع أخرى يميِّز ويرجِّح، وينصّ على الأكثر شيوعاً وفصاحة.

من ذلك قوله:

«شمّت يعني: دعا له... وفي هذا الحرف لغتان: سمّت، وشمّت، والشين أعلى في كلامهم وأكثر...» 2/183-184.

و «قِضْبان وقُضْبان، والضمّ أكثر...» 2/306.

القلب والإبدال:

وهما ظاهرتان لغويتان شديدتا الصلة باللهجات العربية، عرض لهما علماء العربية أثناء شرحهم لمعاني الألفاظ، إذ أنهم رصدوا الألفاظ التي حدث فيها إحلال صوت مكان صوت آخر قد أزيل، أو تبادل في موقعه مع موضع صوت آخر في الكلمة نفسها دون إزالة أحدهما، مع اتّحاد دلالة اللفظتين في الحالتين معاً، وسنتحدث عن منهج أبي عبيد في تناول هاتين الظاهرتين.

القلب المكاني:

ويراد به تقديم بعض حروفه الكلمة على بعض مع وحدة المعنى، وهو أقل وروداً من الإبدال، أما منهج أبي عبيد في ذكر المقلوب في غريبه، فهو:

1 - النص على المصطلح، أو الكناية عنه بـ «جذب وجبذ»، أو الجمع بينهما، كقوله:

«.... وهو مقلوب من قوله: لَبَكْتُ الشيء وبكلته: إذا خلطته» 3/416

و «ثَأْداء، ودَأْثاء، مقلوب مثل جذب وجبذ...» 3/336.

2 - النص على أن الصيغتين لغتان مع الإشارة إلى القلب:

كقوله:

«خنز... أنتن، وفيه لغتان: .... خَنِزَ... وخَزَن، مقلوب كقولهم: جبذ وجذب...» 3/166.

3 - الاكتفاء بالإشارة إلى كونها لغتين:

كقوله: «وفي الابتثار[43] لغتان، يقال: ابتأرت الشيء وائتبرت» 147/1.

و «لفت الشيء وفتله، لغتان بمعنى واحد» 124/4.

4 - الإشارة إلى ما قُدِّم وأُخِّر من الحروف:

كقوله: «استيقهوا... أطاعوا، إلا أنه مقلوب، قُدِّم الياء وكان القاف قبلها، كقولهم: جبذ وجذب» 117/3.

5 - الشك أو عدم القطع بحدوث القلب:

كقوله: «زعم الأصمعي: أن المكلّب هو المكبّل من المقلوب» 252/2.

و «الهوامي: المهملة التي لا راعي لها... وأحسبه من المقلوب» 23/1.

الإبدال:

رصد أبو عبيد جملة من الألفاظ التي استخدمتها القبائل بصورتين نطقيتين مع وحدة المعنى، إذ حافظت هذه الألفاظ على أصواتها، سوى صوت واحد أزيل، وحلَّ محلّه صوت آخر، قد تربط بينهما علاقة صوتية، وهو القسم الأغلب وقد لا تتوفّر هذه العلاقة في مواضع قليلة.

أما منهجه في عرض هذه الألفاظ فيتميّز بأمور، منها:

1 - ذِكْرُ الصيغتين مع بيان شكل التعاقب الصوتي الحادث بينهما، مع الإشارة إلى كونهما لهجتين،

كقوله: «... فمعنى بيد معنى غير بعينها.... وفيه لغة أخرى ميد ـ بالميم ـ» 139/3.

و: «... فالتسبيد... ترك التدهن... وبعضهم يقول: التسميد ـ بالميم ـ ومعناهما واحد...» (268/1).

فالإبدال حادث بين صوتي الباء والميم، وهو إبدال له ما يسوّغه من الناحية الصوتية؛ لكونهما شفويين في مخرجهما، ولعل أبا عبيد يقصد هذا من وراء قوله: «والعرب تفعل هذا تدخل الميم على الباء، والباء على الميم...» 139/1.

---

(43) الابتثار: اصطناع الخير واتّخاذه وتقديمه.

ومما ذكره وقد توفّرت فيه العلاقة الصوتية:

«المغافير والمغاثير، وجدث وجدف، وثوم وفوم» 256/2.

«يبتثر ويبتعر» 147/1.

«الأشاش والهشاش[44]، أرقت، هرقت» 361/4.

«والرفاهية والرفاغية[45]» 72/4.

«القُتْر والقُطْر» 133/4.

2 - الإشارة إلى الاختلاف الدلالي حال حدوث التعاقب الصوتي:

كقوله: «لا غَلَت، معناه: لا غلط، والعرب تقول: قد غَلِتَ الرجل في حسابه، وغَلَطَ في منطقه، فالغَلَطُ في المنطق، والغَلَتُ في الحساب، وبعض الناس يجعلهما لغتين؛ والتفسير الأول أجود عندي...» 112/4.

3 - الإشارة إلى الإبدال النادر:

نظير إشارته إلى تعاقب السين والشين في لفظتي «التسمير والتشمير» بمعنى: الإرسال وعدم الإمساك، فقال:

«وأراه من قول الناس: شمّرتُ السفينة: أرسلتها، فحوّلت الشين إلى السين... وأما الشين فكثير... فأما بالسين فلم يوجد إلا في هذا الحديث[46]....» 246/3.

التخالف:

ويُراد بها الظاهرة الصوتية التي تتمّ باجتماع صوتين متماثلين أو أكثر ونزوع أحد الأصوات المتماثلة إلى مخالفة مثيلاته، وهي ظاهرة فطن إليها اللغويون القدامى، كالخليل بن أحمد الفراهيدي في قوله:

«وأما «مهما» فإنّ أصلها «ماما» ولكن أبدلوا من الألف هاءً ليختلف اللفظ...»[47].

---

(44) الأشاش والهشاش: النشاط.

(45) يقال: هو في رفاهية ورفاغية من العيش.

(46) يريد قول عمر رضي الله عنه: لا يقرّ رجل أنه كان يطأ جاريته إلاّ ألحقت به ولدها فمن شاء فليمسكها ومن شاء فليسمّرها.

(47) العين: مه 358/3.

وبهذا يُعَدّ الخليل بن أحمد أول من أطلق هذا الاصطلاح، وقد استعمله بصيغة الفعل. وجاء بعده سيبويه وخصّ هذه الظاهرة بباب مستقل من كتابه سمّاه «باب ما شذّ فأبدل مكان اللام الياء لكراهية التضعيف»[48].

وعرفها الفراء بقوله: «والعرب تُبدل في المشدّد الحرف منه بالياء والواو»[49]، وأبو عبيدة بقوله: «والعرب تقلب حروف المضاعف إلى الياء»[50].

فظاهر كلامهم يشير بوضوح إلى كراهة النقل الناشِيء عن تجاوز صوتين متماثلين، ولا يُعْتَرض عليه بأنهما ينطقان بصوت واحد، ذلك لأنّ اللسان لم ينفرج عن موضع نطق الصوت، بل يمكث فيه مدّة أخرى، ليؤدي ما فيه من تضعيف، وهو وضع يتطلّب مجهوداً عضلياً أكبر، فمالوا إلى تخفيف هذا الجهد بإبدال أحد الصوتين المضعفين إلى صوت آخر.

ولم يغب عن أبي عبيد إدراك هذه الظاهرة[51]، وعلّتها المتمثّلة في الثّقل.

فقد قال في تعقيبه على «لبّبت ولبّيتُ»: «ثم قلبوا الباء الثانية إلى الياء استثقالاً، كما قالوا: تظنّيت، فإنما أصلها: تظنّنت، و... تقضّى... إنما أصلها: تقضّض...» 3/15-16.

والتفت أبو عبيد إلى شواهد أخرى من هذه الظاهرة، وقد اجتمع فيها ثلاثة أصوات متماثلة أُبْدِل أوسطها، من ذلك:

«متكمكمة من متكمّمة، وكفكف مِنْ كفّف، وتكعكع من كعّعْتُ، وتصرصر من تصرّر» 3/344.

وقال في تعقيبه عليها: «والعرب تفعل هذا إذا اجتمعت الحروف من جنس واحد فرّقوا بينها استثقالاً لجمعها».

ونقول: إن أصل هذه الألفاظ قد اجتمع فيها ثلاثة أصوات متماثلة، وهو

---

(48) الكتاب: 401/2.

(49) معاني القرآن 267/3.

(50) الإبدال، لابن السكيت: 4.

(51) أفردَ لها أبو عبيد في «غريبه المصنف» باباً مستقلاً، تنظر (471) من المخطوط.

اجتماع يترتّب عليه ثِقَل في المنطق، لذا جنحوا إلى إبدال أحدها، من أجل تخفيف الجهد العضلي المبذول، وقد تمّ التخالف فيها بإبدال أحد المتماثلة بصوت مماثل لفاء الكلمة، وكأنهم قصدوا إلى معادلة الأصوات التي تتألف منها اللفظة.

وعلى العموم فهو إدراك سليم وافقهم المحدثون عليه[52].

المباحث الدلالية:

الترادف:

وهو أحد المظاهر الدلالية الذي أدركه علماء العربية منذ عهد مبكر، فقد وصفه قطرب (ت 206 هـ): «باختلاف اللفظين والمعنى واحد»[53]، وتابعه العلماء في ذلك: كالأصمعي[54]، والمبرِّد[55]، حتى عصر ابن السَّراج (ت 316 هـ) الذي استخدم مصطلح «الترادف» بصيغة الفعل، وقال: «إنّ المعنى إذا ترادفَت عليه أسماء مختلفة...»[56]، وجاء بعده الرماني (ت 384 هـ) الذي وسم تأليفه بـ«الألفاظ المترادفة»[57] وتوالى التأليف سواء أكان بأبحاث مستقلة، أم بأبواب خاصة.

أما أبو عبيد فهو من الأوائل الذين التفتوا إلى ضرورة جمع ألفاظ هذه الظاهرة بمبحث محدّد في غريبه المصنَّف[58].

أما في كتابه «غريب الحديث» فقد جاءت فيه ألفاظ مترادفة عرضها بمنهج تميَّز بأمرين:

أولهما: النصّ على كون اللفظتين أو الألفاظ تحمل معنى واحداً:

كقوله: «الإجار والسطح واحد» 276/1.

و: «المُلْفج: المُعْدم الذي لا شيء له، وكذلك: المُزْهد، والمُحْوج» 459/4.

---

(52) الأصوات اللغوية، لابراهيم أنيس: 211.

(53) أضداد قطرب: 243.

(54) ينظر كتابه: «ما اختلفت ألفاظه واتفقت معانيه» (دمشق، 1964).

(55) ما اتفق لفظه واختلف معناه: 2.

(56) الاشتقاق، لابن السراج: 44.

(57) نشره محمد محمود الرافعي في القاهرة 1321 هـ.

(58) تنظر: 471 من المخطوط.

وثانيهما: الإشارة إلى أثر العامل اللهجي في نشأة المترادف[59].

لم يغب عن أبي عبيد أثر اللهجات في نشأة ألفاظ هذه الظاهرة، ويتضح هذا الإدراك في قوله:

«المربد بلغة أهل الحجاز...، والأندر لأهل الشام، والبيدر لأهل العراق» 247/1.

الاشتراك:

ويراد به وحدة اللفظ، واختلاف معانيه، وقد أفرد له أبو عبيد في غريبه المصنّف باباً خاصاً سمّاه (الأجناس)[60].

أما ما جاء في غريب الحديث فهي ألفاظ قليلة عَرَضَها بمنهج تميّز بأمرين:

أولهما: ذكر المعاني المختلفة من خلال السياق:

كقوله: الحُلْوان: ما يُعطاه الكاهن... الحُلْوان: الرشوة... والحُلْوان أيضاً: أن يأخذ الرجل من مهر ابنته لنفسه» 52/1.

وثانيهما: النصّ صراحة على أن الكلمة تدل على معنيين أو أكثر:

كقوله: «فالسَّمْت يكون في معنيين: أحدهما: حُسن الهيئة... وأما الوجه الآخر... الطريق...» 384/3.

و: «الرهو في مواضع: فأحدها: السير السهل المستقيم... والرهو؛ الحفير يجتمع فيه الماء... والرهو: اسم طائر... والرهو: أيضاً: الشيء المتفرق...» 146-145/4.

التضادّ:

ويُراد به ما أريد بالمشترك، سوى أن الاختلاف يصل في المتضادّ إلى حدّ التقابل، لذا فالمتضاد: اللفظ الدالّ على معنيين متقابلين.

---

(59) لنشأة المترادف عوامل متعددة أخرى منها: الانتقال المجازي، وشيوع الصفات، والتطور اللغوي، والاقتراض اللغوي.

(60) الغريب المصنف: 490، وقد نُشِر له كتاب باسم (الأجناس) بعناية امتياز على في بمبي 1938، وهو كتاب لم يكن من تأليف أبي عبيد، وإنما هي مجموعة أقوال وأمثلة وردت في كتبه المختلفة تخصّ المشترك فاستخرجت وجُمعت فيما بعد.

وقد أفرد له أبو عبيد باباً مستقلاً في غريبه المصنّف[61]، وما جاء في غريب الحديث ألفاظ متفرقة راعى فيها أبو عبيد أمرين:

أولهما: الإشارة إلى كون اللفظة من الأضداد، مع ذكر المعنيين:

كقوله: «النَّبَل (بالفتح)... وهذا من الأضداد في كلام العرب أن يقال: للعظام: نَبَل، وللصغار: نَبَل...» 79/1.

وثانيهما: الإشارة إلى عوامل نشأة المتضاد:

ومن خلال تعقيباته نقف على عاملين أشار إليهما، هما:

(أ) الاختلاف اللهجي:

كقوله: «الإقراء[62]... وهذا مما اختلف فيه أهل العراق، وأهل الحجاز، فقال أهل العراق: ... إنما هو الحيض، وقال أهل الحجاز: إنما هي الأطهار...» 280/1.

(ب) التطيّر والتفاؤل[63]:

كقوله: «إنما سُمِّي اللديغ سليماً؛ لأنّهم تطيّروا من اللديغ، فقلبوا المعنى، كما قالوا للحبشيّ: أبو البيضاء، وكما قالوا للفلاة: مفازة[64]...» 74/1.

إقرار التطور الدلالي:

لعلماء العربية[65] أقوال متناثرة في تتبّع تطور دلالة جملة من الألفاظ، وهي أقوال تشهد لهم بالاعتراف في تطور دلالة الألفاظ، وإنْ لم يصرّحوا بلفظة «التطوّر» لكن أسلوبهم وسياق كلامهم يُبرزان هذا المفهوم.

---

(61) تنظر: 426.

(62) أضداد قطرب: 260.

(63) من العوامل الأخرى في نشأة المتضاد هي: الاستعمال المجازي، والتطور الصوتي، وتماثل الصيغ الصرفية، وارتباط الألفاظ بأصل عام.

(64) أضداد قطرب: 258.

(65) كالفراء في تأويل مشكل القرآن: 550، والأصمعي في الصاحبي: 95، وابن الأعرابي في لسان العرب: بجر 211/1، والجاحظ في الحيوان: 162/1، وابن قتيبة في أدب الكاتب: 18، وابن سلمة في الفاخر: 201.

ومن هؤلاء أبو عبيد في هذا الكتاب، غير أن شواهد هذا الكتاب تخصّصت في أحد مظاهر التطور الدلالي[66]، وهو «انتقال مجال استخدام الدلالة القديمة إلى مجال دلالة جديدة» وهو انتقال مجازي لم يَقُم على علاقة التشبيه، وقد اصطلح عليه بـ«المجاز المرسل» ولهذا النوع من المجاز علاقات تجوّز كثيرة عرضت كتب البلاغة[67] لبيانها، منها: «السببية، والمجاورة، والمحلية» وفيهن قال أبو عبيد: «العرب تسمّي الشيء باسم غيره إذا كان معه، أو من سببه، كما قالوا للمزداة: راوية، وإنما الراوية: البعير الذي يُسْتَقى عليه فسمّيت المزادة راوية به، لأنها تكون عليه، وكذلك: الغائط من الإنسان... إنما سمي الغائط غائطاً؛ لأن أحدهم كان إذا أراد قضاء الحاجة، قال: حتى آتي الغائط فأقضي حاجتي، وإنما أصل الغائط المُطمئن من الأرض... فكثُر ذلك في كلامهم حتى سُمّي غائط الإنسان بذلك،

وكذلك: العَذِرَة: إنما هي فناء الدار، فسمّيت به لأنَّه كان يُلقى بأفنية الدور...» 156/1.

وقال أيضاً: «جائز في الكلام أن يكون الشيء إذا طالت صحبته للشيء يسمّى به...» 126/2.

غير أن أبا عبيد لم يكن يجيز التطور الدلالي بجميع صوره، فقد رصد جملة من الألفاظ المتطورة في دلالاتها، وعدّها من قبيل الخطأ، نحو:

«قينة: وهي الأمة، وبعض الناس يظنّ القينة المغنّية خاصة، وليس هو كذلك...» 132/4.

و«الطّلمة: يعني الخبزة، وهي التي تسمّيها الناس: المَـلَّة، وإنما الملّة اسم الحفرة نفسها، فأما التي يُملّ فيها فهي الطّلمة والخبزة والمليل...» 3/90-91.

المعرّب:

مسألة اقتراض الألفاظ ظاهرة لغوية عاشتها لغات العالم[68]، ومنهـا اللغة العربية، ففي الوقت الذي أثّرت فيه هذه اللغة بلغات أخرى كنتيجـة للتعايش

(66) من مظاهر التطور الدلالي: تعميم الخاص، وتخصيص العام، والانتقال الدلالي.

(67) الطراز: 69/1 والإيضاح: 399.

(68) من أسرار اللغة: 102، وفصول في فقه العربية: 258.

والتفاعل والتجاور، نجدها قد اقترضت منها ألفاظاً واستخدمتها استخدام ألفاظها الأصلية، وإلى هذا أشار أحد المعجميين العرب في تعقيب له على لفظة معرّبة، وقال: «فارسيّ معرّب قد تكلّمت به العرب قديماً»[69]، وهو قول يكشف لنا عن قدم اقتراض اللفظة المتحدث عنها، ويدعم هذا ورود جملة من الألفاظ المعرّبة في ألفاظ الشعر الجاهلي[70] أما ورود المعرّب في القرآن الكريم فمسألة اختلف فيها على مذاهب هي[71]:

1 - الإقرار بوقوعه، كما يرى ابن عباس، ومجاهد، وعكرمة، ومقاتل.

2 - إنكار وقوعه، كما يرى أبو عبيدة وابن الأنباري والشافعي، وحاول أبو عبيد حلّ هذا التناقض، والتوفيق بين الرأيين مع اعتقاده بأن الفريق الأول أعلم بالتأويل من الفريق الثاني، وإنّ كل واحد منهما ذهب إلى مذهب، وكلاهما مصيب عنده.

فقال: «وذلك أن أصل هذه الحروف[72] بغير لسان العرب في الأصل، فقال أولئك على الأصل، ثم لفظت به العرب بألسنتها، فعرّبته فصار عربياً بتعريبها إياه، فهي عربية في هذه الحال عجمية الأصل، فهذا القول يصدّق الفريقين جميعاً» 242/4.

وقد رصد علماء العربية ـ وأبو عبيد منهم ـ الألفاظ التي أدخلها العرب في كلامهم ضمن عصور الاحتجاج بعد تطويعها لنظام العربية، وأحكامها في الأصوات أو الأبنية[75]، وهذا التغيير أمر لا بدّ منه لأن العرب لم يألفوا النطق بها، ولم تتمرّن ألسنتهم عليها، وقد أوضح سيبويه هذا التغيير بقوله:

«أعلم أنهم مما يغيّرون من الحروف ما ليس من حروفهم البتة، فربما ألحقوه ببناء كلامهم، وربّما لم يلحقوه...»[74].

---

(69) جمهرة اللغة: سنبك 311/3.

(70) مثال ذلك ما نجده في شعر الأعشى، نحو: هرقل، الزنجبيل، اسفنط، فصافص، سنبك، البوصي، وكلّها فارسية.

(71) غريب الحديث: 242/4، الصاحبي: 59، الزاهر: 202/1، المعرّب: 4.

(72) يريد الألفاظ المعرّبة التي وردت في القرآن الكريم.

(73) فصول في فقه العربية: 366.

(74) الكتاب: 342/2، وتنظر مقالتنا: وقفة مع حركة التعريب الأولى في (مجلة العلوم الإسلامية لجامعة الأمير عبد القادر الإسلامية العدد الثالث).

ومن قول سيبويه وما رووه من أمثلة العرب نقف على القواعد العامة للتعريب، وهي:

1 - التغيير، ويأتي على أنواع:

(أ) تغيير أصوات أعجمية لا نظير لها في العربية، إلى أصوات عربية قريبة منها في المخارج:

نظير: بادنفان التي عرّبت بـ باذنجان[75].

(ب) تغيير أصوات أعجمية لها نظير في العربية:

نظير: مهندز التي عُرّبت بـ مهندس[76].

2 - الإلحاق:

وهي القاعدة الثابتة التي أشار إليها سيبويه، ومفادها أن العرب قد يلحقون بعض الألفاظ الأعجمية بنظائرها العربية التي تتماثل معها في الصيغ لتأخذ أحكامها، من ذلك:

«دِرْهم» الذي أُلحق بـ «هِجْرَع»[77].

3 - عدم الإلحاق:

وهو ما عناه سيبويه بقوله «وربما لم يلحقوه» أي بترك الاسم الأعجمي على حاله،

نظير: خرّم، وخراسان[78].

وما ذكره أبو عبيد في كتابه هذا فيمكن تقسيمه إلى ثلاثة أصناف:

أولها: ما ذكر لغتها، وأصلها النطقي، ومعناها:

نحو

---

(75) غرائب اللغة: 211.

(76) المعرّب: 400.

(77) الكتاب: 342/2. والمعرب: 56، والهجرع: الأحمق.

(78) الكتاب: 342/2، وغرائب اللغة: 225.

اللفظة	لغتها	أصلها النطقي	معناها
الاستبرق	فارسية	استبره[79]	الغليظ من الديباج 242/4.
الفالج	سريانية	فالغا[80]	مكيال 238/3.

وثانيها: ما اكتفى بذكر لغتها:

نحو:

«الباذق[81]: وقد يسمّى به الخمر المطبوخ... كلمة فارسية عُرِّبت» 178/2.

وثالثها: ما شكّ في عربيّتها، أو في أصلها اللغوي:

نحو:

«ثوب من قهز[82]... ولا أرى هذه الكلمة عربية...» 462/3.

«زُرْمقانة، يعني: جبّة صوف، ولا أحسبها عربية، أراها عبرانية» 101/4.

«ازْدَهِر به: أي احتفظ به... كلمة ليست بعربية، كأنها نبطية، أو سريانية[83]...» 156/1-157.

وفي هذا القسم يمكن لنا أن نقول: إن علماء العربية ـ ومنهم أبو عبيد ـ لم يكونوا قد صدروا في تحديد الألفاظ الأعجمية وعزوها من معرفة لتلك اللغات الأعجمية، فشكهم في أصالة هذه الكلمة أو تلك، أو الاختلاف في نسبة الكلمة لهذه اللغة الأعجمية أو تلك توحي لنا أنهم يصدرون أحياناً عن الظن، أو عن معرفتهم بنظام العربية في تأليف كلماتها، وما خالف هذا النظام فهو أعجمي. ولا يعني كلامنا هذا أنهم لا يعرفون إطلاقاً أية لغة أعجمية، بل إن جملة منهم على علم جيد باللغة الفارسية، بحكم المجاورة والتعايش.

وفي ختام هذا التناول المختصر لمنهج أبي عبيد في كتابه «غريب الحديث» أرجو أن أكون قد وفّقت لتبيانه وعَرضه بالشكل الجيد.

وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين

صبيح التميمي

---

(79) غرائب اللغة: 216.

(80) في غرائب اللغة: 199 أنها آرامية.

(81) غرائب اللغة: 217.

(82) المعرّبات الرشيدية: 159، والقهز: الإبريسم.

(83) غرائب اللغة: 172.

مصادر البحث

الإبدال: لابن السكيت، تحـ د: حسين شرف القاهرة، 1978).
أدب الكاتب: لابن قتيبة، تحـ: محمد محي الدين (القاهرة، 1963).
الاشتقاق: لابن السراج، تحـ: محمد صالح (بغداد، 1973).
إصلاح المنطق: لابن السكيت، تحـ: هارون وشاكر (القاهرة، 1970).
الأصوات اللغوية: د: إبراهيم أنيس (القاهرة، 1975).
الأضداد: لقطرب، تحـ: كوفلر (مجلة إسلامكيا، 1932).
الأمثال: لأبي عبيد، تحـ د: قطاش (بيروت، 1980).
الإيضاح في علوم البلاغة: للقزويني (بيروت، 1975).
تأويل مشكل القرآن: لابن قتيبة، تحـ: سيد صقر (القاهرة، 1973).
تهذيب اللغة: للأزهري، تحـ: هارون وآخرين (القاهرة، 1964).
جمهرة اللغة: لابن دريد (حيدر آباد الدكن، 1344 هـ).
الحيوان: للجاحظ (القاهرة، 1906).
درّة الغواص: للحريري، تحـ: محمد أبو الفضل (القاهرة، 1975).
ديوان الأعشىٰ: (بيروت، 1966).
ديوان عبيد بن الأبرص: تحـ د: حسين نصار (القاهرة، 1957).
الزاهر: لابن الأنباري، تحـ د: حاتم الضامن (بغداد، 1979).
السبعة في القراءات: لابن مجاهد، تحـ د: شوقي ضيف (القاهرة، 1400 هـ).
شرح ديوان الأخطل: تحـ: البجاوي (بيروت، 1968).
شرح المفضليات: للتبريزي، تحـ: البجاوي (القاهرة، 1977).
شعر الكميت: تحـ د: داود سلوم (بغداد، 1969).
الصاحبي في فقه اللغة: لابن فارس، تحـ د: الشويمي (بيروت، 1964).
الطراز: للعلوي، (القاهرة، 1332 هـ).
العين: للخليل بن أحمد، تحـ د: السامرائي والمخزومي (بغداد، 1980).
غرائب اللغة العربية: للأب رفائيل اليسوعي (بيروت، 1960).
الغريب المصنّف: لأبي عبيد، مخطوط بدار الكتب المصرية «133 لغة تيمور».
الفاخر: لابن سلمة، تحـ: الطحاوي (القاهرة، 1974).
فصول في فقه العربية: د: رمضان عبد التواب ط2 (القاهرة، 1980).
فقه اللغة: للثعالبي، تحـ د: السقا وآخرين (القاهرة، 1392 هـ).
الكتاب: لسيبويه (بولاق 1317 هـ).
ما اتفق لفظه واختلف معناه: للمبرد، تحـ: الميمني (القاهرة، 1350 هـ).
المثلث: للبطليوسي، تحـ: د. صلاح القرطوسي (بغداد، 1981).
المجالس: لثعلب، تحـ: هارون (القاهرة، 1948).
المستقصى في أمثال العرب: للزمخشري (بيروت، 1977).

معاني القرآن: للفراء، تحـ: نجاتي (القاهرة، 1972).
المعرّب: للجواليقي، تحـ: أحمد شاكر (القاهرة، 1969).
المعرّبات الرشيدية: للتتري، ترجمة: نور الدين آل علي (القاهرة، 1979).
المقاييس: لابن فارس، تحـ: هارون (القاهرة، 1366).
مقدمتان في علوم القرآن: لصاحب المباني، وابن عطية (القاهرة، 1954).
من أسرار اللغة: د: إبراهيم أنيس (القاهرة، 1978).
النهاية في غريب الحديث: لابن الأثير، تحـ: الزاوي والطناحي (الرياض، 1963).
النوادر في اللغة: لأبي زيد الأنصاري، تحـ: د. محمد عبد القادر (بيروت، 1981).
وقفة مع حركة التعريب الأولى: د: صبيح التميمي (مجلة العلوم الإسلامية لجامعة الأمير عبد القادر الإسلامية، العدد الثالث 1988).



نظم متن الأجرومية [1]

تحقيق الأستاذ: خليفة بديري

جامعة الفاتح - الجماهيرية العظمى

الناظم: عبد الله بن الحاج أحماه الله الغِلاّوي البكري الشنقيطي ت 1209 هـ[2].

نسخة منقولة من دار المخطوطات الموريتارنية بمدينة شنقيط[3].

يعود تاريخ نسخها تقديراً إلى أوائل القرن الثاني عشر الهجري أو قريباً من

---

(1) هي نسبة إلى أبي عبد الله محمد بن محمد بن داود بن آجرّوم الصنهاجي 672 - 723 هـ. يكفي في هذا المقام أن نثبت ما قاله ـ عرضاً ـ في حقه أبو الوليد إسماعيل بن يوسف بن الأحمر في كتابه «نثير الجمان»: «.. أبو عبد الله محمد كان فقيهاً متفنناً أستاذاً نحوياً لغوياً، مقرئاً، شاعراً، بصيراً بالقراءات ولم يكن في أهل فاس في وقته أعرف منه بالنحو.

من أشهر آثاره مقدمته في النحو، التي نظّمها مدار هذا العمل العلمي. أثبت شيئاً مما كتبه العلاّمة عبد الله كنون عنها وعنه، حيث يقول بأنه خلّد اسمه ببضعة وريقات تتناول قواعد أولية في علم العربية أي النحو هي مسلّمات لدى الجميع حتى لقد أضحت كلمة «الآجرومية» علماً على النحو ذاته في هذا العصر.

وقد تعاقب على هذه المقدمة كثيرون فقتلوها شرحاً وإعراباً ونظماً وتتميماً، وعسى أن أتناول بإفاضة أكبر الآجرومية وما دار حولها ريثما أفرغ من جمع وتمحيص ما يختص بها من معلومات ـ إن شاء الله ـ. ولما كان هذا العمل متعلقاً بنظمها حسن أن أذكر ما ألفيت لها من أنظام غير نظم الشنقيطي:

1 - نظم الآجرومية، لميمون الفخار.

= 2 - نظم الآجرومية، للعربي الفاسي.
3 - فتح غافر الخطيّة على نظم الآجرومية، لمحمد نووي (مطبوع) ومنه نسخ بعضها مخطوط بمكتبة الحرم المكي الشريف تحت رقم 190 نحو.
4 - النفحة المسكية نظم متن الآجرومية، لأحمد بن عبد الرحمن وهو مخطوط أيضاً بمكتبة الحرم المكي الشريف تحت رقم 257 نحو. ولم يتح لي الاطلاع - بالرغم من المحاولة - على أي منها.
5 - «الدّرّة البهية في نظم الآجرومية»، لشرف الدين، يحيىٰ بن موسى العمريطي ت 989 هـ، مطبوع ضمن مجموعة من المتون بما في ذلك متن الآجرومية ذاته، عنوانها: «مجموع مهمات المتون»، بعناية أحمد سعيد علي، ط 4 (القاهرة في ربيع الأول سنة 1369 هـ - ديسمبر 1949) ص 30 - 317 كما أنّ منه نسخة مخطوطة بمكتبة جامعة قاريونس (الجامعة الليبية)، تحت رقم 1044 في مجموعة، وعدد أوراقها من 48 - 53، على أنّ لقب الناظم فيها العمروطي وسنة وفاته 890 هـ، وتوجد نسخة مخطوطة أخرى من النظم بمكتبة الأوقاف العامة ببغداد تحت رقم 5288، وأولها: الحمد لله الذي وفّقه للعلم خير خلقه وللتقىٰ وجدير بالذكر أن المطلع غير موجود في النسخة المطبوعة، وقد نص الناظم أن أرجوزته في ربع ألف بيت وألفيت العدد تسعة وأربعين ومائتين وظننت أن قوله ذاك على سبيل التقريب.
6 - نظم الآجرومية، للحاج علي علاء الدين الألوسي ت 1340 هـ، مطبوع ببيروت 1318 هـ ومنه نسخة مخطوطة ببغداد رقم 5707 . ينظر : فهرس مخطوطات اللغة والنحو، بمكتبة الحرم المكي الشريف.
وفهرس المخطوطات العربية في مكتبة الأوقاف العامة في بغداد، إعداد عبد الله الجبوري، حـ3، ط 1 (بغداد: 1974/6/18)، مطبوعات رئاسة ديوان الأوقاف، ص 358، ص 262.
وكتاب «النبوغ المغربي في الأدب العربي، للأستاذ عبد الله كنون، حـ1، ط 3 مكتبة دار الكتاب اللبناني (بيروت 1975/1395) ص 206.
كما ينظر أيضاً كتاب «أعلام المغرب والأندلس في القرن الثامن «وهو كتاب» نثير الجمان في شعر من نظمني وإياه الزمان»، للأمير أبي الوليد إسماعيل بن يوسف بن الأحمر ت 708 هـ تح وتقديم د. محمد رضوان الدّاية، سلسلة دراسات أندلسية رقم 8، مؤسسة الرسالة، ط 1 (بيروت 1396 هـ - 1976) ص 417.

(2) له عدد من المؤلفات أغلبها منظوم، منها:
1 - نظم رسالة ابن أبي زيد القيرواني في الفقه.
2 - نظم كتاب مختصر خليل.
3 - رسالة الأخضري الجزائري صاحب السلم في العبادات.
4 - شرح لاميّة العرب للشنفرى.
5 - نظم الخزرجية في العروض وسمى نظمه لها بالحوار.
6 - نظم نوازل الطالب محمد بن الأعمش العلوي أول أهل تلك البلاد تصنيفاً في النوازل.
ينظر كتاب «دراسات في التراث العربي»، للدكتور محمد أحمد عبد القادر، ط 1، مطبعة الأنجلو المصرية (القاهرة: 1979/1399)، الصفحات 273، 276، 277، 284 وينظر أيضاً «الوسيط في تراجم أدباء شنقيط» لأحمد بن الأمين الشنقيطي، بعناية فؤاد زكريا، مكتبة الخانجي ط 3 (القاهرة 1961/1380) ص 91، ص 578.
وينظر كتاب «تاريخ التشريع الإسلامي الموريتاني»، لمحمد المختار ولد الباه العلوي، منشورات الجامعة =

ذلك، تقع في ثلاث لوحات من القطع المتوسط.

أما الناسخ فهو عبد الله بن حرمة العلوي.

منهج الدراسة والتحقيق:

ـ لمّا كانت النسخة فريدة أقدمت على تصويب ما رأيته خطأ ونبّهت عليه في الهامش.

ـ أغلب الأخطاء مرجعها إلى اختلاف نظام الكتابة العتيق عنه في أيّامنا فتنكّبته إلى الأخير، فإذا احتمل الخطأ أكثر من وجه ذكرته ورجحت ما كانت صورته في الخط أقرب إلى ما هو مثبت.

ـ خرجت الآية الكريمة، الشاهد الوحيد في النظم «مكر الليل والنهار».

ـ ضبطت النص بالشكل ضبطاً كاملاً، وهو أمر ينبغي أن يعنى به كل العناية من يقدم على تحقيق أي نص من النصوص.

= التونسية، ص 75، علماً بأن تحديد وفاته من كتاب «دراسات في التراث العربي» المذكور، ولم يحدد له الشنقيطي تاريخاً.

(3) النسخة يتيمة ـ على حد ما بلغه إدراكي القاصر ـ بين يدي نسخة منها بخط أحد طلبة العلم اسمه الأمانة إبراهيم سيدي الشنقيطي، تقع في عشر لوحات صغيرة، مجموع أبياتها تسعة وأربعون ومائة، وتراجم الأبواب منثورة ـ على نحو فعل ابن مالك في ألفيته ـ وكان فراغ الناظم من إنشائها عام عشرين ومائة وألف.
وقد ترددت كثيراً في الإقدام على نشرها بسبب عدم تعدد النسخ إلى أن ترجحت دواعيه وازددت اقتناعاً بجدوى مثل هذه المقدمات التي طالما زهدنا فيها ونفرنا منها وهي ـ في معظمها ـ على قدر من الأهمية جد عظيم، فكم من شاردات المسائل احتواها متن وندّت عن كثير من الموسوعات!، أنظر مثلاً مسألة جزم الشرط بإذا حملاً على إن الشرطية، وكون فعل «سمعت» من أخوات ظن، فإنك لن تعثر عليها في كثير من المطولات، وهي في متن الآجرومية بادية للعيان!، ثم إنّ الناظم من علماء عصره المعدودين في بلده وهو أيضاً معتد بأنه نحوي أيما اعتداد، انظر إلى قوله يعتذر عما قد يعرض له من سهو أو تقصير في نظمه رسالة ابن أبي زيد:

ولم أكنْ جذيل هذا الفنِّ.
وما عليَّ لومة لأنيّ.
شُغلتُ بالنحو وبالبيانِ.
وإن هذان لساحرانِ.

ينظر «الوسيط في تراجم أدباء شنقيط: ص 91.
أما الناسخ فهو علم مشهور أيضاً ـ بالرغم من أننا لم نظفر له بترجمة ـ ناهيك بأنه صاحب كتاب «سند الإجازة القرآنية» لا يزال يدرس في الكتاتيب والمعاهد الدينية وهو من متطلبات نيل الإجازة في القراءة برواية ورش وقالون عن نافع، رضي الله عنهم، وذلك في جنوب المغرب وموريتانيا ولما يطبع بعد.

ـ ترجمت بالقدر الذي أراه لازماً للشخصيات المهمة، أو على أحسن الوجوه التي مكّن منها ما بين أيدينا من مظان.

ـ أبنت في الهوامش إلى أي حد التزم الناظم بما قطع على نفسه في مقدمة نظمه، إذ يقول:

وبعــد فـالقصــد بـذا المنــظومِ   تـسهيــل منثــور ابن اجّــرومِ

لمــن أراد حــفـظه وعــســرا   عـليــه أن يحفظ مــا قــد نـثـرا

ـ كما رأيت ـ إثراء للبحث ـ أن أوازن بين نظم الشنقيطي ونظم العمريطي مبدياً إلى أي مدى التزم كل منهما بما اختطه من أهداف وما سلك إليها من سبل، وتعقبت الأخير فأثبت ما أضافه وما حذفه وما خرج منه لا عليه ولا له، بيد أن للعمريطي فضل السبق وحسن النظم وللشنقيطي جودة الاختصار مع عدم الإخلال.

ـ أحصيت كلمات المنثور فكانت سبعين وثلاثمائة وألف تقريباً وعدد كلمات النظم ـ مدار البحث ـ حوالى ست وثمانين ومائة وألف.

ـ شرحت باختصار بعض المفردات الصعبة نسبياً.

ـ رمزت لمتن الآجرومية بالحرف م، وللعمريطي بالحرف ع، وللشنقيطي بالرمز ش.

وفي ما يلي منهج الناظمين في تناولهما أبواب المقدمة الآجرومية:

م	ع	ش
1 - باب الإعراب	1 - باب الكلام[4].	1 - باب الكلام.
2 - باب معرفة علامات الإعراب	2 - باب الإعراب[5].	2 - باب الإعراب.
	3 - باب علامات الإعراب.	3 - باب الضم.
	4 - باب علامات النصب[6].	4 - باب علامة النصب.
	5 - باب علامات الخفض	5 - باب علامة الخفض.
	6 - باب علامات الجزم	6 - باب السكون.
	7 - فصل (المعربات)	7 - باب النواصب.
	8 - باب المعرفة والنكرة[7].	8 - باب الجوازم.
3 - فصل المعربات	9 - باب الأفعال	

م	ع	ش
4 - باب الأفعال	10 - باب إعراب الفعل[8].	
5 - باب مرفوعات الأسماء	11 - باب مرفوعات الأسماء[9].	
6 - باب الفاعل		9 - باب الفاعل.
7 - باب المفعول الذي لم يتم فاعله.	12 - باب نائب الفاعل[10].	
8 - باب المبتدأ والخبر.	13 - باب المبتدأ والخبر[11].	10 - باب المبتدأ.
9 - باب العوامل الداخلة	14 - كان وأخواتها[12].	11 - باب كان.
على المبتدأ والخبر		12 - باب إنّ.
	15 - إنّ وأخواتها	13 - باب النصب.
	16 - ظن وأخواتها.	14 - باب النعت.
10 - باب النعت	17 - باب النعت[13].	15 - باب المعرفة.
11 - باب العطف	18 - باب العطف[14].	16 - باب العطف.
12 - باب التوكيد	19 - باب التوكيد[15].	17 - باب التوكيد.
13 - باب البدل	20 - باب البدل[16].	18 - باب البدل.
14 - باب منصوبات الأسماء	21 - باب منصوبات الأسماء[17].	
15 - باب المفعول به		19 - باب المفعول به.
16 - باب المصدر	22 - باب المصدر[18].	20 - باب المصدر.
17 - باب ظرف الزمان وظرف المكان	23 - باب الظرف[19].	21 - باب الظرف.
18 - باب الحال	24 - باب الحال[20].	22 - باب الحال.
19 - باب التمييز	25 - باب التمييز (21)	23 - باب التمييز.
20 - باب الاستثناء	26 - باب الاستثناء[22].	24 - باب الاستثناء.
21 - باب لا	27 - باب لا العاملة عمل إنّ[23].	25 - باب لا النافية للجنس
22 - باب المنادى	28 - باب النداء[24].	26 - باب المنادى.
23 - باب المفعول من أجله	29 - باب المفعول لأجله[25].	27 - باب المفعول من أجله
24 - باب المفعول معه	30 - باب المفعول معه[26].	28 - باب المفعول معه.
25 - باب مخفوضات الأسماء	31 - باب مخفوضات الأسماء[27].	29 - باب مخفوضات الأسماء
	32 - باب الإضافة.	30 - باب الخفض.

(4) لم يضف العمريطي شيئاً.

(5) لم يضف جديداً.

(6) زاد أن حركات الإعراب تقدر على آخر الأسماء المنقوصة وأن علامة نصب المنقوص اليائي فتحة ظاهرة، وجميع علامات الإعراب مقدرة حال الإضافة إلى ياء المتكلم وأن واو الجماعة تضمره نحو «مسلمى»، وأن نون الرفع في المضارع المسند إلى واو الجماعة، المؤكد بالنون مقدرة.

(7) استقطعه من مكانه بالمتن «باب النعت»، وقد جعل المعارف ستة في حين جاءت في المتن خمسة، ولا خلاف جوهري بينهما، إذ أن الناظم فصل ما أجمل المتن بقوله: «الاسم المبهم»، حيث عنى به اسم الإشارة والاسم الموصول، على نحو ما مثل. ينظر «متن الآجرومية في علم العربية»، لأبي عبد الله محمد بن محمد بن آجروم، مكتبة النهضة الحديثة (مكة المكرمة: 1407 - 1986) ص 8.

والمتن ليس محققاً بل هو في الواقع إعادة نشر لطبعة عام 1949 م ضمن كتاب «مجموع مهمات المتون» المنوه عنه، حيث شغل الصفحات من 288 - 300، وتبقى لهذه الطبعة القديمة فضيلة الضبط بالشكل.

(8) استحدث هذا العنوان، ولم يذكر اختصاص «إذا» بالجزم، ولا ضير عليه في هذا فقد قال في مقدمة نظمه:

* وقد حذفت منه ما عنه غنى * ولكن هل عن مثل هذه الشذرات غنىً حقاً؟

(9) جعل «باب مرفوعات الأسماء» و«باب الفاعل» باباً واحداً، فلعل متكأه شهرة أن الرفع علم الفاعلية، ولم يعدد السبعة الأسماء المرفوعات ثم يفرد لكل باباً بل بدأ بالفاعل فعرفه وذكر أحكامه وانتقل بعد ذلك إلى المفعول الذي لم يسم فاعله... الخ.

(10) يجدر الذكر أن مصطلح «نائب الفاعل» يعزى ابتداعه إلى ابن مالك. وقد زاد هنا أن المصدر والظرف والمجرور يقام مقام الفاعل إذا لم يكن ثمة مفعول به في الجملة، وأنه يشيع كسر فاء الفعل الثلاثي الأجوف المبني للمجهول، إيماء إلى أن هناك لغتين أخريين جائزتين فيه هما: إخلاص الضم والإشمام، ولم يكد يأتي بجديد بيد أنه نص على وجوب تجريد الفعل المسند إلى اسم ظاهر مثنى أو مجموع من علامة التثنية أو الجمع، وقد أورده ابن آجروم ضمناً من خلال الأمثلة.

(11) لم يأت بجديد سوى النص على ضرورة أن يطابق الخبر مبتدأه.

(12) ابتدع عنوان «كان وأخواتها»، وقد نص على اشتراط أن تسبق أفعال «فتىء، وانفك، وزال، وبرح»، بما النافية وأن يسبق «دام» وحده بما المصدرية الظرفية، كما أفرد باباً لإن وأخواتها، ولا زيادة فيه عما بالمتن، واختص ظن وأخواتها بباب أيضاً، وأسقط فعل «سمعت» من الباب، وقد قيل إن ابن آجروم تكون فيها كتجويزه الجزم بـ«إذا» وقد سبقت الإشارة إليها.

(13) أضاف أن النعت الوصف الذي يرفع ضميراً يعود إلى المنعوت ينبغي أن يتبع منعوته إعراباً وعدداً وجنساً وتعريفاً، أما ما يرفع الاسم الظاهر فيجب إفراده ومطابقته منعوته في الجنس، وقد مثل ابن آجروم لثانيهما فقط، ولعله اقتصر عليه بوصفه الأصل، هذا وقد أسلفت الإشارة إلى إفراد الناظم باباً للنكرة والمعرفة، ومن ثم لم يعرض لها هنا.

(14) لا إضافة تذكر بل قد يوهم نظمه أن «حتى» حرف عطف فحسب، وابن آجروم قيدها بقوله: «وحتى في بعض المواضع» ينظر المتن ص 9.

(15) أثبت التوكيد اللفظي، قال: * وإن تؤكد كلمة أعدتها بلفظها *.

(16) ألحق بدل الإضراب، فجعل أنواعه خمسة، والخلاف لفظي، إذ يمكن أن ينضوي الإضراب والتوهم تحت الغلط.

(17) اعتدها الناظم - محقاً - ثلاثة عشر في حين جاء في المتن أنها خمسة عشر، ولعل في المتن نفسه خطأ أو تجوزاً، =

= لأنه جعل قسماً بعينه لكل من نوعي الظرف، وليس بصواب؛ لأنه ينبغي ـ على ذلك ـ أن يعدد أنواع التابع الأربعة فتكون الأقسام ثمانية عشر، ويشهد لصحة القول بأنها ثلاثة عشر ما جرى عليه المتن في سرده للأبواب، فكانت: المفعول به، والمصدر، والظرف، والحال، والتمييز، والمستثنى واسم لا، والمنادى، والمفعول من أجله، والمفعول معه، وخبر كان وأخواتها، واسم إن وأخواتها، والتابع للمنصوب. هذا ولم يفرد للمفعول به باباً يخصه بل أتى على ذكره في هذا الباب.

(18) لا جديد فيه.

(19) جعل العنوان «الظرف»، وبسط الشرح فأكثر نسبياً من الأمثلة.

(20) زاد أن الحال يغلب مجيئه متأخراً وأنه قد يكون جامداً متى أمكن تأوله بمشتق وأن صاحب الحال قد يرد نكرة على خلاف الأصل.

(21) أضاف حتمية أن يتأخر التمييز عن عامله وأن ينكر.

(22) لا جديد.

(23) لم يزد على تقييده «لا» بأنها العاملة عمل إن.

(24) سماه باب النداء وفي المتن «المنادى» والخلاف لفظي غير أن المتن أدق عبارة إذا وضعنا في الحسبان التركيز على إعراب المنادى بحسب نوعه.

(25) جعله باب المفعول لأجله، وقد أضاف اشتراط اتحاده مع عامله في الوقت والفاعل.

(26) لا إضافة، ولم ينبه ـ كما في المتن ـ إلى أن خبر كان وأخواتها واسم إن وأخواتها قد تقدم ذكرها في المرفوعات وإلى أن التوابع قد عرض لها. وله عذره، إذ طبيعة النظم غير طبيعية النثر.

(27) اختص الإضافة ـ من دون ما يخفض ـ بباب.

وهكذا يتبين ما في قول العمريطي من ادعاء بأن نظمه كالشرح للآجرومية أو على الأقل ما فيه من مبالغة، حيث يقول:

وقد حذفت منه ما عنه غنى	وزدته فوائد بها الغنى
متمماً لغالب الأبواب	فجاء مثل الشرح للكتاب

ينظر «مجموع مهمات المتون» ص 301 - 302.

بسم الله الرحمن الرحيم

متن نظم[1] الآجرومية

للشيخ عبد الله ولد الحاج آحماه الله الشنيقيطي [١]

قَالَ عُبَيْدُ رَبِّهِ مُحَمَّدُ ... آللَّهَ في كُلِّ الْأُمُورِ أَحْمَدُ

مُصَلِّياً عَلَىٰ الرَّسُولِ ٱلْمُنتَقَىٰ ... وَآلِهِ وَصَحْبِهِ ذَوِي ٱلتُّقَىٰ[2]

وَبَعْدُ فَالْقَصْدُ بِذَا الْمَنْظُومِ ... تَسْهِيلُ مَنْثُورِ آبْنِ آجُرُّومِ

لِمَنْ أَرَادَ حِفْظَهُ وَعَسُرَا ... عَلَيْهِ أَنْ يَحْفَظَ مَا قَدْ نُثِرَا

وَاللَّهَ أَسْتَعِينُ فِي كُلِّ عَمَلْ ... إِلَيْهِ نَظْمِي وَعَلَيْهِ الْمُتَّكَلْ

بَابُ الكَلَامِ

إِنَّ الكَلَامَ عِنْدَنَا فَلْتَسْتَمِعْ ... لَفْظٌ مُرَكَّبٌ مُفِيدٌ قَدْ وُضِعْ

أَقْسَامُهُ الَّتِي عَلَيْهَا يُبْنَىٰ ... آسْمٌ وَفِعْلٌ ثُمَّ حَرْفُ مَعْنَىٰ

فَالْإِسْمُ بِالْخَفْضِ وَبِالتَّنْوِينِ أَوْ ... دُخُولِ [أَلْ][3] يُعْرَفُ فَاقْفُ[4] مَا قَفَوْا

وَبِحُرُوفِ الجَرِّ وَهْيَ مِنْ إِلَىٰ ... وَعَنْ وَفِي وَرُبَّ وَالْبَا وَعَلَىٰ

وَالْكَافُ وَاللَّامُ وَوَاوٌ وَالتَّا ... وَمُذْ وَمُنْذُ وَلَعَلَّ، حَتَّىٰ

وَٱلْفِعْلُ بِالسِّينِ وَسَوْفَ وَبِقَدْ ... وَتَا ٱلتَّأْنِيثِ مَيِّزْهُ وَرَدْ

وَالْحَرْفُ يُعْرَفُ بِأَنْ لَا يَقْبَلَا ... لِاسْمٍ وَلَا فِعْلٍ دَلِيلًا كَبَلَىٰ

بَابُ الإِعْرَابِ[5] [٢]

الْإِعْرَابُ تَغْيِيرُ أَوَاخِرِ الْكَلِمْ ... تَقْدِيراً أَوْ لَفْظاً فَذَا ٱلْحَدَّ آغْتَنِمْ

---

(1) كذا وردت ولعلّ الأصوب «نظم متن الآجرومية»، ولكليهما وجه.

(2) في الأصل «ذوي التقي» والصواب ما أثبت.

(3) في الأصل «دخول أو» ولا يستقيم معنى ولا وزناً.

(4) وردت «فاقفو» وهو فعل أمر فكان لا بد أن يحذف حرف العلة.

(5) في المتن باب معرفة علامات الاعراب».

وَذٰلِكَ التَّغْيِيرُ لِاضْطِرَابِ[6] ... عَوَامِلٍ تَدْخُلُ لِلْإِعْرَابِ
أَقْسَامُهُ أَرْبَعَةٌ تُؤَمُّ: ... رَفْعٌ وَنَصْبٌ ثُمَّ خَفْضٌ جَزْمُ
فَالْأَوَّلَانِ دُونَ رَيْبٍ وَقَعَا ... فِي الْإِسْمِ وَالْفِعْلِ الْمُضَارِعِ مَعَا
فَالْإِسْمُ قَدْ خُصِّصَ بِالْجَرِّ كَمَا ... قَدْ خُصِّصَ الْفِعْلُ بِجَزْمٍ فَاعْلَمَا[7]

بَابُ الضَّمِّ[8]

ضَمٌّ وَوَاوٌ أَلِفٌ وَالنُّونُ ... عَلَامَةُ الرَّفْعِ بِهَا تَكُونُ
فَارْفَعْ بِضَمٍّ مُفْرَدَ الْأَسْمَاءِ ... كَجَاءَ زَيْدٌ صَاحِبُ الْعَلَاءِ
وَارْفَعْ بِهِ الْجَمْعَ الْمُكَسَّرَ وَمَا ... جُمِعَ مِنْ مُؤَنَّثٍ فَسَلِمَا
كَذَا الْمُضَارِعُ الَّذِي لَمْ يَتَّصِلْ ... شَيْءٌ بِهِ كَيَهْتَدِي وَكَيَصِلْ
وَارْفَعْ بِوَاوٍ خَمْسَةً: أَبُوكَ ... أَخُوكَ ذُو مَالٍ حَمُوكَ فُوكَ
وَهٰكَذَا الْجَمْعُ الصَّحِيحُ فَاعْرِفِ ... وَرَفْعُ مَا ثَنَّيْتَهُ بِالْأَلِفِ
وَارْفَعْ بِنُونٍ يَفْعَلَانِ يَفْعَلُونَا ... وَتَفْعَلِينَ تَفْعَلَانِ تَفْعَلُونَا[9]

بَابُ عَلَامَةِ النَّصْبِ[10]

عَلَامَةُ النَّصْبِ لَهَا كُنْ مُحْصِيَا ... الْفَتْحُ وَالْأَلِفُ وَالْكَسْرُ وَيَا
وَحَذْفُ نُونٍ فَالَّذِي الْفَتْحُ بِهِ ... عَلَامَةٌ يَاذَا النُّهَى لِنَصْبِهِ
مُكَسَّرُ الْجُمُوعِ ثُمَّ الْمُفْرَدُ ... ثُمَّ الْمُضَارِعُ الَّذِي كَتَسْعَدُ
بِالْأَلِفِ الْخَمْسَةُ نَصْبُهَا الْتَزِمْ ... وَانْصِبْ بِكَسْرٍ جَمْعَ تَأْنِيثٍ سَلِمْ

---

(6) لو كانت ● لاعتقاب بمعنى تعاقب لكانت أليق على أن كلمة «اضطراب» ليست بخطأ.

(7) يتضح بجلاء تأثره بألفية ابن مالك، إذ يقول:
والاسم قد خصّص الجر كما قد خصص الفعل بأن ينجزما.
وفي عدة مواضع أخرى تذكر في حينها. ينظر من الألفية في «مجموع مهمات المتون»، ص 319.

(8) استحدث الشنقيطي هذا العنوان.

(9) ورد العروض والضرب خلوا من ألف الإطلاق التي يقتضيها الوزن.

(10) لم تخص في الآجرومية بترجمة.

وَٱعْلَمْ بِـأَنَّ ٱلْجَمْـعَ وَٱلْمُثَنَّـى نَصْبُهُمَا بِالْيَـاءِ حَيْثُ عَنَّـا[11]
وَالْخَمْسَـةُ الأَفْعَالُ نَصْبُهَا ثَبَتْ بِحَذْفِ نُـونِهَـا إِذَا مَا نُصِبَتْ

بَابُ عَلاَمَةِ الْخَفْضِ[12] [٣]

عَـلاَمَةُ الْخَفْضِ الَّتِي بِهَا يَفِي كَسْـرٌ وَيَاءٌ ثُمَّ فَتْحٌ فَـاقْتَفِي[13]
فَالْخَفْضُ بِالْكَسْرِ لِمُفْرَدٍ وَفَىٰ[14] وَجَمْعِ تَكْسِيرٍ إِذَا مَـا ٱنْصَرَفَـا
وَجَمْـعِ تَـأْنِيثٍ سَلِيمٍ ٱلْمَبْنَىٰ وَٱخْفِضْ بِيَـاءٍ يَـا أَخِي ٱلْمُثَنَّىٰ
وَٱلْجَمْعَ وَالْخَمْسَةَ فَاعْرِفْ وَاعْتَرِفْ وَاخْفِضْ بِفَتْحٍ كُلَّ مَا لاَ يَنْصَرِفْ

بَابُ السُّكُونِ[15]

إِنَّ ٱلسُّكُـونَ يَـا ذَوِي الأَذْهَـانِ وَالْحَـذْفَ لِلْجَـزْمِ عَـلاَمَتَـانِ
فَـٱجْـزِمْ بِتَسْكِينٍ مُضَـارِعـاً أَتَىٰ صَحِيـحَ الْآخِـرِ كَلَمْ يَقُمْ فَتَىٰ
وَٱجْزِمْ بِحَذْفٍ مَا ٱكْتَسَىٰ اعْتِلاَلاَ آخِـرُهُ وَالْـخَـمْـسَـةَ الأَفْـعَـالاَ
وَهْيَ ثَـلاَثَـةٌ: مُضِيٌّ قَـدْ خَـلاَ وَفِعْـلُ أَمْـرٍ وَمُضَـارِعٍ عَـلاَ[16]
فَـالْمَـاضِي مَفْتُـوحُ الآخِـرِ أَبَـدَا وَالأَمْرُ بِالْجَزْمِ لِدَىٰ ٱلْبَعْضِ ٱرْتَدَىٰ
ثُمَّ الْمُضَارِعُ الَّذِي فِي صَـدْرِهِ إِحْـدَىٰ زَوَائِـدٍ أَنَيْـتُ فَـادْرِهِ
وَحُكْمُـهُ الـرَّفْـعُ إِذَا يُجَـرَّدُ مِنْ نَـاصِبٍ وَجَازِمٍ كَتَسْعَـدُ[17]

---

(11) * حيث عنَّا * معناها حيث كان، والألف للإطلاق.
(12) لم تفرد في المنثور بترجمة.
(13) كان حقها ألا تثبت الياء؛ بيد أنها هنا إشباع للكسرة لازم للوزن.
(14) معنى * مفردٌ وفىٰ * الاسم المفرد المنصرف. ينظر متن الآجرومية ص 4.
(15) هذا العنوان مستحدث.
(16) لم يثبت هنا «باب الأفعال». ينظر المتن ص 5، وكذلك «باب المعربات» وإن أتى على ما فيها.
(17) اقتبس من ألفية ابن مالك بتصرف في هذا البيت، أما بيت الألفية فهو:
ارفـع مـضـارعـاً إذا يجـرّد من نـاصب أو جـازم كتسعـد.

بَابُ النَّوَاصِبِ[18]

وَنَصْبُهُ بِأَنْ وَلَنْ إذاً وَكَيْ   وَلَامِ كَيْ لَامِ الْجُحُودِ يَا أُخَيْ
كَذَاكَ حَتَّى وَالْجَوَابُ بِالْفَا   وَالْوَاوِ ثُمَّ أَوْ رُزِقْتَ اللُّطْفَا

بَابُ ٱلْجَوَازِمِ[19]   [٤]

وَجَزْمُهُ إِذَا أَرَدْتَ ٱلْجَزْمَا   بِلَمْ وَلَمَّا[20] وَأَلَمْ أَلَمَّا
وَلَامِ الأَمْرِ وَٱلدُّعَاءِ ثُمَّ لَا   فِي النَّهْيِ وَٱلدُّعَاءِ ـ نِلْتَ ٱلأَمَلاَ ـ
وَإِنْ وَمَا وَمَنْ وَأَنَّى مَهْمَا   أَيٌّ[21] مَتَى أَيَّانَ أَيْنَ إِذْمَا[22]
وَحَيْثُمَا وَكَيْفَمَا ثُمَّ إِذَا   فِي ٱلشِّعْرِ لاَ فِي ٱلنَّثْرِ فَادْرِ ٱلْمَأْخَذَا[23]

بَابُ ٱلْفَاعِلِ

ٱلْفَاعِلَ ٱرْفَعْ وَهْوَ مَا قَدْ أُسْنِدَا   إِلَيْهِ فِعْلٌ قَبْلَهُ قَدْ وُجِدَا

---

(18) لم يفرده ابن آجروم بترجمة.

(19) لم يفرده ابن آجروم بترجمة.

(20) وردت في الأصل (النظم: * ولم * وصوابه * ولما * ينظ المتن ص 6.

(21) وردت في الأصل * أيّ * بالكسر والتضعيف، لأنه معطوف على مجرور. ولعّل الناسخ أثبتها مرة على الجرّ وثانية على النصب تشبيهاً لها بالمفعول أو ما يسمى على نزع الخافض وفي هذه الحال يجب الإبقاء على إحداهما فقط.

(22) الشطرة الثانية كاملة من ابن مالك، والبيت:

واجزم بإن ومن وما ومهما   أيٌّ متى أيّان أين إذما

ينظر الألفيّة في مجموع مهمّات المتون، ص 361.

(23) قال بعضهم بكوفيّة ابن آجروم ـ كما سبق أن ذكرت ـ استناداً على اعتماده «إذا» اسم شرط جازماً، وهي قضية ينبغي درسها مع الاقتصاد في إرسال الأحكام، إذ نقل حكم أو أحكام في بعض المسائل لا يحتم إطلاق أنّ الناقل من صميم المنقول منه. ينظر كتاب الفواكه الجنية على متمة الأجرومية، للفاكهي، عبد الله بن أحمد ت 973هـ، طبعة دار المعارف (سوتمي فنغ رود: ماليزيا)، ص 81 (مطبوع مع كتاب متممة الآجرومية في علم العربية، لشمس الدين، محمد الرعيني). وفي «الفواكه الجنية» يقول: «والجزم بها مذهب كوفي». وينظر أيضاً بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، للسيوطي، ىح أبو الفضل إبراهيم ط 1 حـ1 (القاهرة ص 238. 1384، 64).

وَظَـاهِراً يَـأْتِـي ويأتِي مُـضْـمَـرَا　　　كَاصْطَادَ زَيْدٌ وَاشْتَرَيْتُ أَعْفَرَا[24]
إِذَا حَـذَفْتَ فِي الْكَلَامِ فَـاعِلاَ　　　مُخْتَصِراً أَوْ مُبْهِماً أَوْ جَاهِلاَ
فَـأَوْجِبِ التَّأْخِيرَ لِلْمَفْعُولِ بِـهْ　　　وَالـرَّفْعَ حَيْثُ نَـابَ عَنْهُ فَـانْتَبِهْ
فَأَوَّلَ الْفِعْلِ اضْمُماً وَكَسْرُ مَا　　　قُبَيْـلَ آخِـرِ الْـمُضِيِّ حُتِّـمَـا
وَمَـا قُبَيْـلَ آخِـرِ الْـمُضَـارِعْ　　　يَجِبُ فَـتْـحُـهُ بِـلاَ مُنَـازِعْ
وَظَـاهِراً[25] وَمُضْمَـراً أَيْضاً ثَبَتْ　　　كَـأُكْـرِمَتْ هِـنْـدٌ وَهِـنْـدٌ ضُـرِبَتْ

بَابُ الْمُبْتَدَأ[26]

اَلْمُبْتَدَا اسْمٌ مِنْ عَوَامِلٍ سَلِمْ　　　لَفْظِيَّةٍ وَهْوَ بِـرَفْـعٍ قَـدْ وُسِمْ
وَظَـاهِـراً يَـأْتِي وَيَـأْتِي مُضْمَـرَا　　　كَـالْقَوْلِ يُسْتَقْبَحُ وَهْـوَ مُفْتَـرَى
وَالْخَبَرُ الإِسْمُ الَّذِي قَـدْ أُسْنِدَا　　　إِلَيْـهِ وَارْتِفَـاعَـهُ الْـزَمْ أَبَـدَا
وَمُـفْـرَداً يَـأْتِي وَغَـيْـرَ مُفْـرَدِ　　　فَـأَوَّلٌ، نَحْوُ «سَعِيـدٌ مُهْتَـدِ»
وَالثَّـانِ قُـلْ أَرْبَعَـةٌ: مَجْـرُورُ　　　نَحْـوُ: «الْعُقُـوبَـةُ لِمَنْ يَجُورُ»
وَالظَّرْفُ، نَحْوُ: الْخَيْرُ عِنْدَ أَهْلِنَا　　　وَالْفِعْـلُ مَـعْ فَـاعِلِهِ كَقَـوْلِنَـا:
«زَيْـدٌ أَتَى» وَالْمُبْتَدَا مَـعَ الْخَبَرْ　　　كَقَـوْلِهِمْ: «زَيْدٌ أَبُـوهُ ذُو بَـطَرْ»

بَابُ كَانَ[27]　　　[٥]

وَرَفْعُـكَ الإِسْمَ وَنَصْبُكَ الْخَبَرْ　　　بِهَـذِهِ الأَفْعَـالِ حُكْمٌ مُعْتَبَـرْ
كَانَ وَأَمْسَى، ظَلَّ، بَاتَ أَصْبَحَا　　　أَضْحَى وَصَارَ لَيْسَ زَالَ بَرِحَا[28]

---

(24) الأعفر: الغزال الذي تعلو بياض لونه حمرة، يقال ظبيٌ أعفر، ومنه اليعفور، ويقال للفزع القلق: «كأنه على قرن أعفر. ينظر أساس البلاغة للزمخشري ولم يفرد ابن آجروم للمفعول الذي لم يسم فاعله باباً مادة (ع ف ر).

(25) وردت * وظاهر أو مضمرا * والصواب العطف بالواو لإفادته مطلق الجمع.

(26) في المتن «باب العوامل الداخلة على المبتدأ والخبر» انظر الآجرومية ص 7.

(27) لم يخصص لها في المتن ترجمة.

(28) يتضح احتذاؤه أيضاً في هذا البيت بالألفية، وبيتها:

ككـانَ ظـلّ بـات أضحى أصبحـا　　　أمسى، وصـار، لـيس زال بـرحـا

ينظر «مجموع كليات المتون» ص 326.

مَا زَالَ مَا ٱنْفَكَّ وَمَا فَتِيءَ مَا دَامَ وَمَا مِنْهَا تَصَرَّفَ ٱحْكُمَا
لَهُ بِمَا لَهَا، «كَكَانَ قَائِماً زَيْدٌ»، «وَكُنْ بَرًّا»، وَأَصْبِحْ صَائِماً

بَابُ إِنَّ[29]

عَمَلُ كَانَ عَكْسُهُ لِإِنَّ أَنْ لَكِنَّ، لَيْتَ، وَلَعَلَّ وَكَأَنْ
تَقُولُ: «إِنَّ مَالِكاً لَعَالِمُ» وَمِثْلُهُ «لَيْتَ ٱلْحَبِيبَ قَادِمُ»
أَكِّدْ بِأَنَّ أَنَّ، شَبِّهْ بِكَأَنْ لَكِنَّ يَا صَاحِي لِلاسْتِدْرَاكِ عَنْ
وَلِلتَّمَنِّي لَيْتَ عِنْدَهُمْ حَصَلْ وَلِلتَّرَجِّي وَالتَّوَقُّعِ لَعَلْ

بَابُ ٱلنَّصْبِ[30]

إِنْصِبْ بِأَفْعَالِ الْقُلُوبِ مُبْتَدَا وَخَبَراً وَهْيَ ظَنَنْتُ وَجَدَا
رَأَى، حَسِبْتُ وَجَعَلْتُ زَعَمَا كَذَاكَ خِلْتُ وَٱتَّخَذْتُ عَلِمَا
تَقُولُ: قَدْ ظَنَنْتُ زَيْداً صَادِقاً فِي قَوْلِهِ وَخِلْتُ عَمْراً حَاذِقاً

بَابُ ٱلنَّعْتِ

أَلنَّعْتُ قَدْ قَالَ ذَوُو ٱلأَلْبَابِ يَتْبَعُ ٱلْمَنْعُوتَ[31] فِي الإِعْرَابِ
كَذَاكَ فِي ٱلتَّعْرِيفِ وَٱلتَّنْكِيرِ كَجَاءَ زَيْدٌ صَاحِبُ ٱلأَمِيرِ

بَابُ ٱلْمَعْرِفَةِ[32] [٦]

وَٱعْلَمْ - هُدِيتَ ٱلرُّشْدَ - أَنَّ ٱلْمَعْرِفَهْ خَمْسَةُ أَشْيَاءَ عِنْدَ أَهْلِ ٱلْمَعْرِفَهْ
وَهْيَ ٱلضَّمِيرُ ثُمَّ الإِسْمُ ٱلْعَلَمُ وَذُو ٱلأَدَاةِ ثُمَّ ٱلإِسْمُ ٱلْمُبْهَمُ

(29) لم يترجم لها في المتن.
(30) لم يترجم لها في المتن.
(31) في الأصل * يتبع للمنعوت * ولا حاجة للأمر.
(32) لم يعنون له في المتن.

وَمَا إِلَىٰ أَحَدِ هٰذِي ٱلْأَرْبَعَهْ أُضِيفَ، فَافْقَهِ ٱلْمِثَالَ وَٱتْبَعَهْ
نَحْوُ أَنَا وَهِنْدَ وَٱلْغُلَامِ وَذٰلِكَ وَ«ٱبنِ عَمِّنَا ٱلْهُمَامِ»
مَهْمَا تَرَ[33] ٱسْماً شَائِعاً فِي جِنْسِهِ وَلَمْ يُعَيِّنْ وَاحِداً فِي نَفْسِهِ
فَهْوَ ٱلْمُنْكَّرُ وَمَهْمَا تُرِدِ تَقْرِيبَ حَدِّهِ لِفَهْمِ ٱلْمُبْتَدِي
فَكُلُّ مَا لِأَلِفِ وَٱللَّامِ يَصْلُحُ كَٱلْفَرَسِ وَٱلْغُلَامِ

بَابُ ٱلْعَطْفِ

هٰذَا وَإِنَّ ٱلْعَطْفَ أَيْضاً تَابِعُ حُرُوفُهُ عَشَرَةٌ يَا سَامِعُ
أَلْوَاوُ وَٱلْفَا ثُمَّ أَوْ، إِمَّا وَبَلْ لٰكِنْ وَحَتَّى، لَا، وَأَمْ فَاجْهَدْ تَنَلْ
كَجَاءَ زَيْدٌ وَمُحَمَّدٌ، «وَقَدْ سَقَيْتُ عَمْراً وَسَعِيداً مِنْ ثَمَدْ»[34]
وَقَوْلُ خَالِدٍ وَعَامِرٍ سَدَدْ وَ«مَنْ يَتُبْ وَيَسْتَقِمْ يَلْقَ ٱلرَّشَدْ»

بَابُ ٱلتَّوكِيدِ

وَيَتْبَعُ ٱلْمُؤَكَّدَ ٱلتَّوكِيدُ فِي رَفْعٍ وَنَصْبٍ ثُمَّ خَفْضٍ فَاعْرِفِ
كَذَاكَ فِي ٱلتَّعْرِيفِ فَاقْفُ الأَثَرَا وَهٰذِهِ أَلْفَاظُهُ كَمَا تَرَى
أَلنَّفْسُ وَٱلْعَيْنُ وَكُلٌّ أَجْمَعُ وَمَا لِأَجْمَعٍ لَدَيْهِمْ يَتْبَعُ
كَجَاءَ زَيْدٌ نَفْسُهُ يَصُولُ وَإِنَّ قَوْمِي كُلَّهُمْ عُدُولُ[35]
وَمَرَّ ذَا بِالْقَوْمِ أَجْمَعِينَا فَاحْفَظْ مِثَالاً حَسَناً مُبِينَا[36]

بَابُ ٱلْبَدَلِ [٧]

إِذَا ٱسْمٌ أُبْدِلَ مِنْ ٱسْمٍ يُنْحَلُ إِعْرَابَهُ وَٱلْفِعْلُ أَيْضاً يُبْدَلُ

---

(33) جاء في الأصل: * مهما ترى * وهو خطأ.

(34) ثمد: ماء المطر يبقى محقوناً تحت رمل فإذا كشف عنه أدته الأرض. ينظر أساس البلاغة، للزمخشري ، مادة (ث م د).

(35) عدول: جمع عدل وهو الرجل تام الأهليّة للشهادة.

(36) ورد عروض هذا البيت بدون ألف الإطلاق وهي لازمة للوزن.

أَقْسَامُهُ أَرْبَعَةٌ فَإِنْ تُرِدْ إِحْصَاءَهَا فَاسْمَعْ لِقَوْلٍ تَسْتَفِدْ
فَبَدَلُ ٱلشَّيْءِ مِنَ ٱلشَّيْءِ كَجَا زَيْدٌ أَخُوكَ ذَا سُرُورٍ بِهَجَا
وَبَدَلُ ٱشْتِمَالٍ، نَحْوُ: «رَاقَنِي مُحَمَّدٌ جَمَالُهُ فَشَاقَنِي»
وَبَدَلُ ٱلْغَلَطِ، نَحْوُ: «قَدْ رَكِبْ زَيْدٌ حِمَاراً فَرَساً يَبْغِي اللَّعِبْ»

بَابُ ٱلْمَفْعُولِ بِهِ[37]

مَهْمَا تَرَ [ٱسْماً][38] وَقَعَ ٱلْفِعْلُ بِهِ فَذَاكَ مَفْعُولٌ فَقُلْ بِنَصْبِهِ
كَمِثْلِ «زُرْتُ ٱلْعَالِمَ ٱلأَدِيبَا» وَقَدْ رَكِبْتُ ٱلْفَرَسَ ٱلنَّجِيبَا
وَظَاهِراً يَأْتِي وَيَأْتِي مُضْمَرَا فَأَوَّلٌ: مِثَالُهُ مَا ذُكِرَا
وَٱلثَّانِ قُلْ: مُتَّصِلٌ وَمُنْفَصِلْ كَزَارَنِي أَخِي وَإِيَّاهُ أَصِلْ

بَابُ ٱلْمَصْدَرِ

أَلْمَصْدَرُ ٱسْمٌ جَاءَ ثَالِثاً[39] لَدَىٰ تَصْرِيفِ فِعْلٍ وَٱنْتِصَابُهُ بَدَا
وَهْوَ لَدَىٰ كُلِّ فَتًى نَحْوِي مَا بَيْنَ لَفْظِيٍّ وَمَعْنَوِي
فَذَاكَ مَا وَافَقَ لَفْظَ فِعْلِهِ كَـ«زُرْتُهُ زِيَارَةً لِفَضْلِهِ»
وَذَا مُوَافِقٌ لِمَعْنَاهُ بِلاَ وِفَاقِ لَفْظٍ كَفَرِحْتُ جَذَلاَ»

بَابُ الظَّرْفِ[40] [٨]

أَلظَّرْفُ مَنْصُوبٌ عَلَىٰ إِضْمَارِ فِي زَمَانِيًّا مَكَانِيًّا أَيْضاً يَفِي
أَمَّا ٱلزَّمَانِيُّ فَنَحْوُ مَا تَرَىٰ ٱلْيَوْمَ وَاللَّيْلَةَ ثُمَّ سَحَرَا

(37) في المتن قبل هذا الباب «باب منصوبات الأسماء» ص 9.
(38) جاء في الأصل * مهما ترى * مثلما سبق وهو خطأ، وما بين الحاصرتين زيادة لا مستقيم الكلام لفظاً ومعنى إلا بها.
(39) في الأصل * ثالث * والأصوب النصب على الحال.
(40) في المتن «باب ظرف الزمان وظرف المكان» ص 10.

وَغُـدْوَةً وَبُـكْـرَةً، ثُـمَّ غَـداً حِيناً، وَقْتاً، أَبَداً وَأَمَداً
وَعَتَمَـةً مَسَاءً أَوْ صَبَاحاً فَاسْتَعْمِلِ الْفِكْرَ تَنَلْ نَجَاحاً
ثُمَّ الْمَكَانِيُّ مِثَالُهُ اذْكُرَا أَمَامَ، قُدَّامَ وَخَلْفَ وَوَرَا
وَفَوْقَ، تَحْتَ، عِنْدَ مَعْ إِزَائِي تِلْقَاءَ ثَمَّ وَهُنَا حِذَائِي

بَابُ ٱلْحَالِ

ٱلْحَالُ لِلْهَيْئَاتِ، أَيْ لِمَا ٱنْبَهَمْ مِنْهَا مُفَسِّرٌ وَنَصْبُهُ حُتِمْ
كَجَاءَ زَيْدٌ ضَاحِكاً مُبْتَهِجاً وَبَاعَ بَكْرٌ الْحِصَانَ مُسْرَجاً
وَإِنِّي لَقِيتُ عَمْراً رَائِداً[41] فَعِ ٱلْمِثَالَ وَٱفْقَهِ الْمَقَاصِدَا
وَكَوْنُهُ نَكِرَةً يَا صَاحِي[42] وَفَضْلَةً يَجِبُ بِاتِّضَاحِ
وَلاَ يَكُونُ غالباً ذُو الْحَالِ إِلَّا مُعَرَّفاً فِي ٱلِاسْتِعْمَالِ

بَابُ ٱلتَّمِييزِ

إِسْمٌ مُفَسِّرٌ لِمَا قَدِ انْبَهَمْ مِنَ ٱلذَّوَاتِ بِاسْمِ تَمْيِيزٍ [وُسِمْ][43]
وَٱنْصِبْ وَقُلْ قَدْ طَابَ زَيْدٌ نَفْساً وَلِي عَلَيْهِ أَرْبَعُونَ فِلْساً
وَ «خَالِدٌ أَكْرَمُ مِنْ عَمْرٍ أَبا» وَكَوْنُهُ نَكِرَةً قَدْ وَجَبَا

بَابُ ٱلاسْتِثْنَاءِ [٩]

إِلَّا وَغَيْرُ وَسِوىً سُوىً سَوَا خَلَا، عَدَا، حَاشَا ٱلاسْتِثْنَا حَوَىٰ
إِذَا الْكَلَامُ تَمَّ وَهْوَ مُوجَبُ فَمَا أَتَىٰ مِنْ بَعْدَ إِلَّا يُنْصَبُ
تَقُولُ: قَامَ ٱلْقَوْمُ إِلَّا عَمْراً وَقَدْ أَتَانِي النَّاسُ إِلَّا بَكْراً

---

(41) الرائد: هو من يرسله أهله ليرود لهم الكلأ، ومنه القول: إن الرائد لا يكذب أهله. ينظر: أساس البلاغة، للزمخشري، مادة (رود).

(42) الياء من «يا صاحي» إشباع للكسرة ليستقيم الوزن.

(43) في الأصل «وهو خطأ محض.

وَإِنْ بِنَفْيٍ وَتَمَامٍ حَلِيَا   فَأَبْدِلِ آوْ بِالنَّصْبِ جِئْ مُسْتَثْنِيَا

كَـلَمْ يَقُمْ أَحَدٌ إِلَّا صَالِحُ   أَوْ صَالِحاً، فَهْوَ لِذَيْنِ صَالِحُ

أَوْ كَانَ نَاقِصاً فَأَعْرِبْهُ عَلَىٰ   حَسْبَمَا يَجِبُ[44] فِيهِ الْعَمَلَا

كَمَا هَدَىٰ إِلَّا مُحَمَّدٌ وَمَا   عَبَدْتُ إِلَّا فَاطِرَ آلسَّمَا

وَهَلْ يَلُوذُ ٱلْعَبْدُ يَوْمَ ٱلْحَشْرِ   إِلَّا بِأَحْمَدَ شَفِيعِ ٱلْبَشَرِ

وَحُكْمُ مَا آسْتَثْنَتْهُ غَيْرُ وَسِوَى   سُوَى سَوَا أَنْ يُجَرَّ لَا سِوَىٰ

فَٱنْصِبْ أَوِ ٱجْرُرْ مَا بِحَاشَا وَعَدَا   خَلَا قَدِ اسْتَثْنَيْتَهُ مُعْتَقِدا

فِي حَالَةِ النَّصْبِ بِهَا الْفِعْلِيَّةَ   وَحَالَةِ الْجَرِّ بِهَا الْحَرْفِيَّةَ

تَقُولُ: قَامَ ٱلْقَوْمُ حَاشَا جَعْفَراً   أَوْ جَعْفَرٍ فَقِسْ لِكَيْمَا تَظْفَرَا

لَا ٱلنَّافِيَةُ لِلْجِنْسِ[45]

وَٱنْصِبْ بِلَا مُنَكَّراً مُتَّصِلَا   مِنْ غَيْرِ تَنْوِينٍ إِذَا أَفْرَدْتَ لَا

تَقُولُ: لَا إِيْمَانَ لِلْمُرْتَابِ   وَمِثْلُهُ «لَا رَيْبَ فِي الْعِتَابِ»

وَيَجِبُ آلتِّكْرَارُ وَالإِهْمَالُ   لَهَا إِذَا مَا وَقَعَ انْفِصَالُ

تَقُولُ فِي ٱلْمِثَالِ: «لَا فِي بَكْرٍ   شُحٌّ وَلَا بُخْلٌ إِذَا مَا آسْتُقْرِي[46]

وَجَازَ إِنْ تَكَرَّرَتْ مُتَّصِلَةً   إِعْمَالُهَا وَأَنْ تَكُونَ مُهْمَلَةً

تَقُولُ: لَا ضِدَّ لِرَبِّنَا وَلَا   نِدُّ، وَمَنْ يَأْتِ بِرَفْعٍ فَاقْبَلَا

بَابُ ٱلْمُنَادَىٰ   [١٠]

إِنَّ ٱلْمُنَادَىٰ فِي الْكَلَامِ يَأْتِي   خَمْسَةَ أَنْوَاعٍ عِنْدَ[47] ٱلنُّحَاةِ

أَلْمُفْرَدُ الْعَلَمُ ثُمَّ النَّكِرَهْ   أَعْنِي بِهَا ٱلْمَقْصُودَةَ ٱلْمُشْتَهِرَهْ

ثُمَّتَ ضِدُّ هٰذِهِ فَانْتَبِهِ   ثُمَّ الْمُضَافُ وَالْمُشَبَّهُ بِهِ

(44) لعل لنصب كلمة * العملا * محملاً على تضمين وجب معنى حقق أو أنجز.

(45) في المتن «باب لا» ص 12.

(46) آستقرى: طلب القرى وهو ما يحتاجه الضيف من مأكل ومشرب ومأوى.

(47) لعل «لدى» أوفق من «عند» حيث يستقيم بها الوزن أو تثبت الشطرة الثانية على النحو الآتي: خمسة أنواعه عند النحاة * على أن فيه ضرورة يأباها أهل العروض تنتاب التفعيلة الأولى منها.

فَـالأَوَّلاَنِ ٱبْنِـهِـمَـا بِـالـضَّـمِّ وَمَـا يَنُوبُ عَنْـهُ يَـا ذَا ٱلْفَهْمِ
تَقُـولُ: يَـا شَيْـخُ وَيَـا زُهَيْـرُ وَالْبَـاقِيَ ٱنْـصِـبَـنَّـهُ لاَ غَـيْـرُ

بَابُ الْمَفْعُولِ مِنْ أَجْلِهِ

وَهْـوَ الَّـذِي جَـاءَ بَيَـاناً لِسَبَبْ كَيْنُـونَـةِ الْعَـامِـلِ فِيْـهِ وَانْتَصَبْ
كَقُمْتُ إِجْـلاَلاً لِهٰـذَا الْحِبْرِ[48] وَزُرْتُ أَحْـمَـدَ ابْتِـغَـاءَ ٱلْـبِـرِّ

بَابُ ٱلْمَفْعُولِ مَعَهُ

وَهْـوَ ٱسْمٌ ٱنْتَصَبَ بَـعْـدَ وَاوِ مِـعَيَّـةٍ فِـي قَـوْلَ كُـلِّ رَاوِي
نَحْوُ: أَتَى ٱلأَمِيرُ وَٱلْجَيْشَ قُبَـاً وَسَـارَ زَيْـدٌ وَٱلـطَّرِيقَ هَـرَبَـاً

بَابُ مَخْفُوضَاتِ الأَسْمَاءِ

بَابُ الْخَفْضِ[49]

أَلْخَفْضُ بِـالْحَـرْفِ وَبِـالإِضَـافَـهْ كَمِثْـلِ أَكْـرِمْ بِـأَبِي قُحَـافَـهْ
نَعَمْ وَبِـالـتَّـبَعِيَّـةِ الَّـتِي خَـلَتْ وَقُـرِّرَتْ أَبْـوَابُـهَـا وَفُـصِـلَّتْ
وَمَا يَلِي ٱلْمُضَافَ بِاللاَّمِ يَفِي تَقْدِيرُهُ بِـمِـنْ وَقِـيـلَ أَوْ بِـ «فِي»
كَـابْنِي ٱسْتَفَـادَ خَـاتَمَيْ نُضَـارِ وَنَحْـوُ مَكْرُ اللَّيْـلِ وَالنَّهَـارِ[50]
قَـدْ تَمَّ مَا أُتِيـحَ لِي أَنْ أُنْشِئَهْ فِي عَامِ عِشْرِينَ وَأَلْفٍ وَمِائَهْ[51]

---

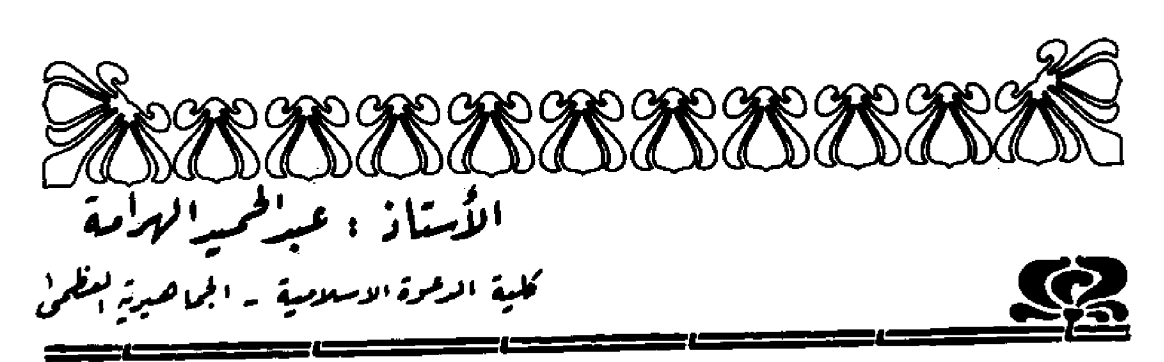
(48) الحبر، العالم وهو بفتح الحاء وبكسرها. ينظر أساس البلاغة، للزمخشرى، مادة (ح ب ر).

(49) لم يثبت في المتن باب الخفض بل اكتفى بباب مخفوضات الأسماء ينظر المتن ص 13.

(50) الآية الكريمة: ﴿بل مكر الليل والنهار إذ تأمروننا أن نكفر بالله﴾ 33: سبأ.
وانظر المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة دار الشعب سلسلة كتاب الشعب (القاهرة: بلا تاريخ).

(51) ألجأته ضرورة الوزن إلى تنكب الترتيب السليم في ذكر التاريخ فكان عليه إما أن يقول عشرين ومائة وألف، أو إما أن يقول ألف ومائة وعشرين.

نماذج من الشعر العربي الليبي



الأستاذ: عبد الحميد الهرامة

كلية الدعوة الإسلامية - الجماهيرية العظمى

الناظر في هوامش كتابي «الشعر والشعراء في ليبيا» «والاتجاهات الوطنية» لمحمد الصادق عفيفي يعجب لكثرة من أشار إلى دواوينهم من الشعراء العرب الليبيين[1]، وقد يتساءل عن مصير تلك الدواوين التي كانت تحت الطبع عندما أشار إليها المؤلف.

إن الإجابة عن ذلك التساؤل قد شغلت بال الباحثين في دراسات الأدب العربي في ليبيا، رفض بعضهم ادعاء المؤلف، وأيده آخرون[2]. والذي لا خلاف عليه بينهم أن هنالك أعمالاً أدبية قد احتجبت في البيوت، وظلت مخطوطات تنتظر

---

(1) من أولئك الشعراء أعلام مثل: الأسطي، والمهدوي والشارف، وقنابة، والرقيعي، والباروني، وصدقي، وأنديشة، ومنهم من لم يترك ديواناً - حسب علمي - مثل: شنيب والغناي، والملجري، وتربح، وأبو سدرة والحافي، والساحلي، والشنطة، والهنقاري، وغيرهم.

(2) انظر: رحلة الكلمات للتليسي: ص 37، ومجلة كلية الدعوة 144/1..... وانظر ما كتبه الدكتور الصيد أبو ديب في مجلة الفصول الأربعة 3 /ص...

الإذن من أصحابها في الظهور إلى عيون القراء، وأن القليل منها قد عرف النور في أعمال كاملة أو نصوص متفرقة.

ولعله من المناسب أن نقتبس في هذا الصدد قولاً لأديب عاصر جماعة من الشعراء الذين ذكرهم عفيفي هو الأستاذ/ محمد فريد أبو حديد، ففي قوله التالي تفسير لاحتجاب تلك النصوص الأدبية، يقول الأستاذ أبو حديد: «ولست أدري أهو من حسن الحظ أو من سوئه إن هذا التراث الأدبي الضخم لم يُدَوَّن بَعْدُ، أو لم ينل من حظ التدوين ما هو أهل له، ومن أعجب ما يلمسه الباحث في شعراء ليبيا أنهم لا يحرصون، بل لا يحبون أن تُدَوَّن أشعارهم، وكأني بهم ينزهون هذه الأنفاس الحارة التي تنبعث من وحي قلوبهم عن أن تَطَّلع الأنظار عليها»[3].

إن انعدام التدوين في هذا القطر هو ما يعاني منه الأدب وليس فقدان النقد والتحليل، فقد شهدت الدراسات الأدبية اهتماماً ثقافياً وأكاديمياً بالشعر المدوَّن، من أمثلته دراسات الأستاذين/ خليفة محمد التليسي وعلي مصطفى المصراتي، لشعر رفيق والشارف وابن زكرى، ودراستا عفيفي عن «الشعر والشعراء» «والاتجاهات الوطنية»، والرسائل الأكاديمية للأساتذة عبد المولى البغدادي والصيد أبو ديب ومحمد جبران، والطيب الشريف وغيرهم، وهي تتناول المدارس أو الشخصيات الأدبية بالدراسة والنقد.

ولما كان التدوين والجمع هو موطن الحاجة في تناول الأدب العربي في ليبيا فقد خُصصت هذه الصفحات لاحتواء مختارات من ذلك الشعر علّها تلفت الأنظار إلى قيمته، وتحفظ القليل من روائعه، وتحفز الآخرين إلى المساهمة في حفظه ونشره، وهي نتف تشير إلى أضرابها ولا تستقصيها، وتمثل لها ولا تحصيها، وإلا فالنفائس من أصحابها غير مستغربة، وأشباهها عند غيرهم غير مستبعدة.

النموذج الأول:

لشاعر وطني يفيض شعره المطبوع حماسة وأصالة، وتفعم ألفاظه الجزلة بمعاني العزة والإباء، تخرَّج في جامعة الأزهر أواخر النصف الأول من القرن العشرين.

(3) مقدمة الشعر والشعراء في ليبيا.

الشاعر هو الأستاذ/ محمد ميلاد مبارك الذي عاد إلى بلاده حينئذٍ شاباً يترقب انعتاقها من نير الاستعمار ويتغنى بتاريخها المجيد:

هـاذي معـالمهـا وتلك قبـابهـا ... فأحطط رحالك فالرحاب رحابُهَا
قف حيِّهـا حيِّ الديـار وأهلهـا ... فالعين طال عن الـديار غيـابها
دار بُنَـاة الخـالــدات بُنَـاتهـا ... والـذائدون عن الحِمَى أربـابهـا
السـابقون إلى المفـاخـر شيبهـا ... والـراكضون إلى الأمـام شبابهـا
طـابت أرومتهـا وعَـزَّ نجـارهـا ... وسمت وجلّت في الورى أحسابها
من صخرها قُدَّتْ عزائم أهلها ... ومن الدم المهراق خُطَّ كتـابها
وإلى الأماجد من سُلالة يَعْربٍ ... وإلى ذراهـا تنتهي أنســابـهـا
البحر يَذكُرُ. . . كَمْ غزَا أسطولها ... والشمس تشهد كيف كان ركابها
والدهر يحفظ ما حوى تاريخها ... من مكـرمات يـوم رُوِّع غـابهـا
هبت تـذود عن العرين غـزاتـه ... آسادُها هـوجُ النفوس غضـابها
عشـرين حولاً لم يقـر قـرارهـا ... جُنَّتْ عـواصفُهَا وثـار عبـابهـا
حرب من الأرواح كان وقـودها ... ومن الضحـايا قـوتها وشـرابهـا
خاضتْ غمارَ سعيرِها واستعذبتْ ... آلامَهـا كَيْـلاَ تـذلَّ رقـابُهـا
فابيض من بيض الفعال سجلُّها ... واحمر من قاني النجيع إهابهـا

وترددت في تلك الفترة أصوات في محافل السياسة الدولية تنادي بالوصاية على بلادنا بحجة أنها لا تمتلك مقومات الدولة العصرية، فكان رد الشاعر رفضاً ومناهضة لهذا الاقتراح، وفي ذلك يقول:

قالوا الـوصايـة قلت لفظ زائفٌ ... معنـاه عنـد القـوم الاستعمـارُ
معنـاه مـوت للنفـوس وذلـة ... معنـاه خـزي لـلبـلاد وعـار
أمِنَ العدالة أن يقال عن الأُلى ... رامـوا التحـرر صبيـةٌ أغـرار
قـالوا العـلائق والوشـائج بينكم ... هـل بيننـا يـا قـوم إلا الثـار؟
إلا الـدم المسفوكُ إلا صفحـةٌ ... سـوداءُ مـلءُ سـطورهـا الأنـوار
يا أنتمو كُشِفَ الغطاءُ فلَمْ يعدْ ... يُجـدِي الخداعُ وزالتِ الأستـارُ

واستيقظَ الشعبُ الذي تبغونه شاةً يراود حتفها جزار
حسبُ البلادِ وحسبُنا في ما مضى عهدٌ له البغي الأثيمُ شعارُ

ولا يترك الشاعر سانِحَةً إلا ويؤكد فيها هذه المعاني التي ملكت عليه حياته، فهو في تلك الفترة يرى بلاده بين استعمار لا زالت آثاره المخربة قريبة للأذهان، ووصاية مزعومة لا يرى فرقاً بينها وبين الاستعمار، وتبعية مؤقتة ومستقبل لا يضيء فيه إلا شعاع الأمل، ومن هنا كان حريصاً على تأكيد معاني الحرية وعلى التذكير بالثمن الذي قدمه الشعب في سبيلها.

والشاعر في القصيدة الرائعة التالية يحتفل مع المحتفلين بالعيد الثالث للجامعة العربية، ولا ينسى أن يعرِّج على قضايا بلاده، بل يحس القارىءُ أنه يعنيها في كل كلمة من قصيدته:

العيدُ عيدك فأحفلي بالعيد والعُرس عُرْسُكِ فأصدحي وأعيدي
غَنِّي فقد طال البكاءُ ورددي ما شئتِ من نغمٍ ومن ترديد
يا أمة كتبتْ صحائفَ مجدِها بدمِ الأشاوسِ والكماةِ الصِّيدِ
يا مفخرَ الأجيال يومَ فخارهِمْ يا أُمَّ كلِّ سَمَيْدَعٍ صِنديدِ
يا دُرَّةَ التاريخِ فيه تألقتْ كالعقدِ يلمع في نحور الغيد
أضْفَى عليكِ المجدُ سابغَ ثوبهِ وجمعتِهِ من طارفٍ وتليدِ
أشبالُكِ الأحرارُ أكرمُ عترةٍ وأُصولكِ الأَطْهَارُ خيرُ جدود

ومنها قوله:

إنا لقومٌ لا تلينُ قناتنا في الحربِ والتاريخُ خيرُ شهيد
نأبى التحكمَ في الرِّقابِ فحسبُنَا عهدٌ تَصَرَّم كان غيرَ حميدِ
نأبى ونأبى أن تكون ربوعُنَا مأوى لكل مشرَّدٍ وطريد
نأبى الوصايةَ فهي سُمٌّ ناقعٌ مهما سَمَتْ وَتَقَنَّعَتْ بوعودِ
أيقال عن شَعْبٍ يذود عن الحمى عشرين حولاً: ذاك غير رشيد؟
المجدُ أن نحيى حياةً حرة أو أن نموت ونحن غير عبيد

وتجتاز قصائد الأستاذ محمد مبارك نطاق قُطرِهِ إلى البلاد العربية الأخرى يرددها في مصر، وتنشرها بعض الصحف التونسية، فمن ذلك قصيدة بعنوان «يلوموننا أنا نثور» نُشرت في جريدة «اللسان» الصادرة بتونس في أحد أعداد سنة 1948 م. يقول الشاعر في تلك القصيدة:

دعوتُ فهل من سامعٍ لدعائيَا	وناديت هل لَبّى الشَّبابُ ندائيا
دعوتُ بني قومي وعهدي أنهم	إذا ما دُعُوا للمجد لَبُّوا المناديا
دعوتُهُمُو للمكرمات وللعُلا	وقومي كعهدي يعشقون المعاليا
دعوتُهُم للذودِ عن حرماتهم	لِيَحْيَوْا أُسوداً في العرين ضواريا
أيحيا غريب الدار في الدار سيِّداً	ونحيا عبيداً بينه ومواليا
يقولون إن البغي ولى زمانُهُ	وأضحى معينُ القومِ عَذْباً وصافيا
وأصبحَ أمرُ الشَّعبِ للشَّعْبِ خالصاً	وأصبح صوتُ الحق كالرَّعد داويا
فيا ليت شعري ما لعيني لا ترى	مفاخر هذا العَهْدِ إلاَّ مخازيا
يلوموننا أنّا نثور لحقّنا	ونغضبُ إن لم نأخذِ الحقَّ وافيا
أيُحْمَدُ من يبغي على الناس صُنْعُهُ	ويُنعى على من ضيم إن ضجَّ شاكيا؟
فلا دَرَّ دَرُّ المرءِ إن عاش تابعا	ولا نام جفنُ الحُرِّ إن بات باكيا

ولعله من المناسب أن أُسجل إشادة الأستاذ التليسي بصياغة الشاعر واعتباره امتداداً لمدرسة حافظ، ولو كان المجال مجال نقد وتحليل لاستوقفت الباحث هذه الشاعرية المتدفقة، والنفس الأبية المناضلة، والألفاظ المتينة المنتخبة والجمل المتماسكة والأفكار الواضحة. ويكفي هذا الشاعر شرفاً أنه ظل وفياً في حياته لمواقف نادى بها قلمه، فضمن بذلك لأدبه حيوية وتأثيراً دائمين مبعثهما حرارة العاطفة ومصداقية الكلمة.

النموذج الثاني

للشاعر الكبير خليفة محمد التليسي، وإنني لا أهب الألقاب جزافاً، فشاعرية الرجل لا تخفى على كل ذي بصيرة نقدية رفيعة أو متوسطة وإبداعه المتناهي في أعماله السابقة قد أحله المقام الذي وضعته فيه، غير أن المطّلع على بعض أعماله

الأخيرة يجدها دون الذروة التي أَحَلَّتْهُ إياها قصائد «الشموخ» «والجنية» «والوجوه»، فذاك عالم فسيح من التأمل والأحكام قَصُرتْ عنه بعض أعماله الجديدة، واحتلته غيرها دون تقصير، ولو كان المقام يسمح بالدراسة والتحليل لوضعت مقارنة تبدو فيها هذه النظرات النقدية العجلى في صورتها التطبيقية، على أن ما صدر عن التليسي مهما كان تفاوته في الإحسان يسْمق في عالم الشعر بين روائع القصائد العربية، وينبيءُ عن معاصرتنا لشاعر مبدع معطاء.

ولعله من حسن الطالع أن تشرق هذه المجلة بأعمال من ديوانه وهو يَمْثُلُ للظهور إلى أيدي قرائه المتشوقين إلى مطالعته، وعسى أن تحوز قصب السبق في التنويه بأبرز تلك الأعمال وأحراها بالتعريف، كما حازت قصب السبق في دراسة أعماله بعددها الأول سنة 1984.

أول تلك الروائع بائيته الكاملية وعنوانها «من وحي معاملة سيئة في بعض المطارات العربية» يقول مطلعها:

قد كنتُ أحْسَبُهُ يصون مَواهبا ... فرأيْتُه للنابغين مُحاربا

ثم قصيدة المجانين التي تعرض في أبياتها الستة والأربعين إلى سياحة أدبية عبر تراثنا الأدبي في مضمار الغزل:

تَيَّمْنَ قَيْساً وعَلَّمْنَ الهوى عُمَرَا ... وابنُ الوليدِ تُبَاهي بين صرعاها
لكلِّ واحدةٍ مجدٌ وملحمةٌ ... لكلِّ واحدةٍ ذكرى صنعناها

وفي هذا المستوى الرفيع نجد «الناقدة» «والظمأ».

أما قصيدتا «تحذير» «وجميلة الأوزار» فأراهما تدوران في فلك «الشموخ» و«الجنية» برغم ما فيهما من خصائص إبداعية لا تخفى.

ونختار من هذه النماذج مقطعاً من رائيةٍ طويلة تقع في ثمانية وخمسين بيتاً عنوانها «وقْفٌ عليها الحب» غنى بها الشاعر وطنه مبعث اعتزازه ومناط آماله:

وَقْفٌ عَليها الحُبُّ شَدَّت قَيْدَنا ... أَمْ أَطْلَقَتْ لِلكَوْنِ فِينا مَشَاعِرَا
وَقْفٌ عَلَيْهَا الحُبُّ سَاقطَ نَخْلُهَا ... رَطْباً جَنِيًّا أو حَشِيفاً ضَامِرَا

وَقْفٌ عَلَيْهَا الحُبُّ أَمْطَرَ غَيْمُهَا ... أم شَحَّ، أو نَسِيَتْ مُحِبًّا ذَاكِرَا

وَقْفٌ عليها الحُبُّ كُرْمَى عَيْنِهَا ... تَحْلُو مُنَازَلَةُ الخُطُوبِ حَواسِرَا

وَقْفٌ عَلَيْهَا الحُبُّ تَنْظِمُ عِقْدَنَا ... رَكْباً تَوَحَّدَ خُطْوَةً وخَواطِرَا

تَفْدِي العُيُون جَبِينَهَا وَلَو أنَّها ... تُبْدِي لَنَا دَلاًّ وَطَبْعاً نَافِرَا

تُشْقِي النُّفُوسُ بِحُبِّهَا، وعَزِيزةٌ ... تِلْكَ التِي تُشْقِي وَتحْجُبُ سَاحِرَا

رُدِّي عَلَيْهِ شَبَابَهُ وغَرَامَهُ ... وَأرِيهِ فِي سُبُلِ الخُلُودِ مَخَاطِرَا

تَجدِيهِ قَدْ أوْفَى عَلَى غَايَاتِهِ ... وَأبَاح مَجْدَكِ مُهْجَةً ونَواظِرَا

أَوْ فَاقْنَعِي مِنْهُ بِمَا قَدْ قَدَّمَتْ ... أيَّامُهُ الأولَى عَطَاءً زَاخِرا

يا منزل الصبواتِ كم لك من يد ... عندي سأحفظها وفيّاً شاكرا

تَتقَلبُ الأيامُ في أطوَارِها ... خِصباً وَجدباً لا تَمَسُّ جواهِرَا

مَحْفُوظَةً في العُمْقِ صَنْعَ أُبوَّةٍ ... خَلَعَتْ عَلَى جِيدِ الزَّمَانِ مَفَاخِرَا

وَيَظَلُّ حُبُّك خَالِداً لاَ يَنْثَنِي ... لِلحَادِثَاتِ وإنْ بَدَوْنَ غَوَادِرَا

أنا لا أقُولُ الشِّعْرَ أبْغي رُتْبَةً ... تَعْلُو بِهَا رُتَبِي وتُكْسِبُ وَافِرَا

مَاذَا وَرَاءَ العُمْرِ مِنْ أُمْنِيةٍ ... تُرْجَى، وَقَد رَحَل الشَّبَابُ مُغَادِرَا

حَسْبِي مِن التَّكْرِيمِ رُكْنٌ دَافِىءٌ ... مِن قَلْبِها أصْفُو لَدَيْهِ سَرائِرَا

لَكِنَّها الأوْطَانُ فَرْحَةُ قَلْبِهَا ... فَرَحِي وحُزْنِي أن تُصِيبَ عَوائِرَا

لَكِنَّه الإنْسَانُ هَمٌّ دَائِمٌ ... لِلعَاشِقِينَ رِسَالَةً ومَصائِرا

لَكِنَّها الأجْيَالُ طَوْق أمَانَةٍ ... في العُنْقِ تَحْلُمُ بِالدُّروبِ أزَاهِرَا

لَكِنَّها الآمَالُ هَزَّتْ خَافِقِي ... هزًّا وأضرَمَتِ العُروقَ مَجامِرَا

فَنَظمْتُ مِنْهَا مَشَاعِرِي وخَواطِرِي ... ورفعْتُهَا طَوْقاً تَأرَّجَ عَاطِرَا

لِلهَادمِينَ قُيُودَها والرَافِعِينَ ... بُنُودَهَا والنَّاشِرِينَ بَشَائِرَا

لِلزَّارِعِينَ حُقولَها ومُرُوجَهَا ... والنَّاسِجِينَ لَهَا رداء فَاخِرَا

للغارسِينَ علومَهم وفنونَهم ... الصادقِينَ بواطنًا وظواهرًا

لِلعَاشِقِينَ لِكُلِّ دوحٍ رَاسِخ ... في أرْضِهَا والحَافِظِين ذَخَائِرَا

لِشيُوخِهَا رَكِبُوا الأمُورَ جليلَةً ... وَصَلُوا بِهِنَّ أوَائِلاَ وَأوَاخِرَا

وَلِتِلْكَ سُنَّتُنَا نُضِيفُ لما بَنَوْا ... صَرْحاً وَنَتْرُكُ للبَنِين عَمَائِرَا

لِسَواعِدِ الفِتْيانِ تَرْفَعُ في الذُّرَى ... عَلَماً وَتَعْمُرُ سَائِباً أَوْ دَامِرَا

لِرِجَالِها في البَحْرِ فَوْقَ جَبِينِهِمْ ... يَمْشِي الخِضَمُّ زَوَابِعاً وهَواجِرَا

لَهُمُ مَع الأَتْيَاح صُحبَةُ مَاجِدٍ ... خَبَر الحَيَاةَ مَوارِدًا ومَصَادِرَا

مِنْ عُمْقِهِ أَعْمَاقُهُم وبِصَفْوِهِ ... صَاغُوا سَرائِرَهم صَفَاءً نَادِرَا

لِلمُنْجِبَات لُيُوثَها والعَامِرَات ... بُيوتَها والمُبْدِعَات عَنَاصِرَا

لِلخاطِفَات قُلُوبَنَا والسَّالِبَات ... عُقُولَنَا والنَّاشِرَات غَدَائِرَا

عِنْدَ المَعَاطِنِ فِتْنَةٌ ولَدَى الوَغَى ... سَنَدٌ يَمُدُّ ويَسْتَثِيرُ قَسَاوِرَا

للصُّبْحِ يَنْشُر في المُرُوجِ طَلاَقَةً ... لِلَّيْل يَطْوِي في رِدَاهُ مُسَامِرَا

لأصِيلِها وَنَخِيلِها ولِوَاحِها ... عِنْد الغُرُوب وقد جَلَوْنَ سَواحِرَا

لِحِجَارة الوَادِي وشُمِّ صُخُورِهِ ... لاَ تَنْثَنِي للسَّيْلِ يَزْحَفُ هَادِرَا

تَبْقَى عَلَى الأَيَّامِ طَوْداً شَامِخاً ... يَحْمِي مَسَارِبَهُ وَيَدْفَعُ غَائِرَا

فَاسْتَنْطِقِ التَّارِيخَ عَن أَيَّامِهَا ... ولَرُبَّ صَامِتَةٍ تَقُصُّ نَوَادِرَا

عَن أَمْسِهَا عَنْ يَوْمِها عَنْ مُقْبِلٍ ... في أفْقِها آتٍ يَرِنُّ مَزَاهِرَا

النموذج الثالث

لأديب من نمط رفيع، جمع بين الشعر والنثر، وعاشر الكلمة فأطاعته صحفياً مقتدراً وخطيباً آخذاً بمجامع القلوب، وظل أسلوبه المشرق المميز معرِّفاً بشخصه وإن حاول التخفي باسم (أبي جرد) أو غيره من الأسماء المستعارة (ذلكم هو الأستاذعلي الذيب).

ونختار له في هذه النماذج جزءاً من تشطيره الرائع لقصيدة أبي فراس الحمداني يُظهر براعةَ الرجلِ وقدرته على مجاراة ذلك الأصل النفيس، بل لا نبالغ إذا قلنا: إن روعة أبيات الحمداني قد زادت بعد هذا التشطير:

«أَرَاكَ عَصِيَّ الدَّمْعِ شِيمتُك الصَّبْرُ» ... تُعَاني الأَسَى وَالدَّار نَازِحَةٌ قَفْرُ

وَتَكْتُمُ مِنْ أَمْرِ الْهَوَى حَرَّ زَفْرَةٍ ... «أَمَا لِلهَوى نَهْيٌ عَلَيْكَ وَلاَ أَمْرُ؟»

«بَلَى أَنا مُشْتَاقٌ وَعِنْدِيَ لَوْعَةٌ» ... وَفِي النَّفْسِ حَاجَاتٌ يَضِيقُ بِهَا الصَّدْرُ

بَلَوْتُ الْهَوَى فِيهـا وَكَابَـدْتُ سِرَّهُ ... «وَلَكِنَّ مِثْلِي لاَ يُـذَاعُ لَـهُ سِـرُّ»

«إِذَا اللَّيْلُ أَضْوانِي بَسَطْتُ يَدَ الْهَوَى» ... أُضَمِّدُ جُرْحاً ثَارَ فِي نَـدْبِهِ نَفْـرُ

لَوْلاَ الْهَوَى مَـا قَارَعَ الـذُّلُّ هَامَتِي ... «وَأَذْلَلْتُ دَمْعاً مِنْ خَلاَئِقِهِ الكِبْرُ»

«تَكَـادُ تُضِيءُ النَّارُ بَيْنَ جَـوَانِحِي» ... وَنَارُ الْهَوَى كَـالجَمْـرِ بَلْ دُونَهَا الْجَمْرُ

تَأَجَّجُ فِي قَلْبِي وَتَقْتَـاتُ مِنْ دَمِي ... «إِذَا هِيَ أَذْكَتْهَـا الصَّبَابَـةُ وَالْفِكْـرُ»

«مُعَلِّلَتِي بِـالْوَصْـلِ وَالْمَوْتُ دُونَـهُ» ... إِذَا صَحَّ مِنْكِ الْوَصْلُ فَلْيَفْدِكِ الْعُمْرُ

فيا بَـرْقُ لا تُومِضْ وَيَا مُزْنُ لاَ تَجُدْ ... «إِذَا مِتُّ ظَمْآنـاً فَلاَ نَـزَلَ الْقَطْرُ»

«حَفِـظْتُ وَضَيَّعْـتِ الْمَـوَدَّةَ بَيْنَنَـا» ... وَقَدْ كَانَ نَجْوَى وُدِّنَا الصَّفْوُ والطُّهْرُ

فَـأَجْمَـلُ مِن عَتْبٍ عَلَيْـكِ تَجَمُّـلٌ ... «وَأَحْسَنُ مِنْ بَعْضِ الْوَفَاءِ لكِ الْعُذْرُ»

«وَمَـا هَـذِهِ الأَيَّـامُ إِلاَّ صَحَـائِفٌ» ... لـهـا فِي غَدٍ أَمْـرٌ وَبَعْدَ غَـدٍ أَمْرُ

أَحَـاجِي وَأَلْغَـازٌ كَـأَنَّ سُـطُورَهَـا ... «لأَحْـرُفِها مِنْ كَفِّ كَـاتِبِهَـا بَشْـرُ»

«بِنَفْسِي مِنَ الْغَادِينَ بالْحَيِّ غَـادَةٌ» ... تَمَنُّعُهَـا بِـرٌّ وَوَجْـدِي بِهَـا وِزْرُ

أَطَـعْـتُ الْهَوَى فِيها جِهَارًا وعِنْدَها ... «هَـوَايَ لَهَا ذَنْبٌ وَبَهْجَتُهَـا عُـذْرُ»

«تَرُوعُ إِلَى الْوَاشِينَ فِيَّ وَإِنَّ لِي» ... مِنَ الْحِلْمِ دِرْعاً يَسْتَكِينُ لَهُ الصَّخْرُ

وَمَهْمَـا لَحَانِي الْعَـاذِلُونَ فَـإِنَّ لِي ... «لأُذْنـاً بِهَا عَنْ كُـلِّ وَاشِيَـةٍ وَقْـرُ»

«بَـدَوْتُ وَأَهْلِي حَـاضِـرُونَ لأَنَّنِي» ... أَسِيرُ ذِمَامٍ طَابَ فِي حِفْظِهِ الأَسْـرُ

وَمَا عَنْ قِلًى جَافَيْتُ أَهْلِي وَإِنَّمَـا ... «أَرَى أَنَّ دَارًا لَسْتِ مِنْ أَهْلِهَا قَفْرُ»

«وَحَارَبْتُ قَوْمِي فِي هَـوَاكِ وَإِنَّهُمْ» ... مَنَاجِيبُ مَجْدٍ دُونَـهُ الأَنْجُمُ الزُّهْـرُ

وَإِنَّ بَنِي قَـوْمِي وَدَاراً هَجَـرْتُهَـا ... «وَإِيَّايَ لَوْلاَ حُبُّـكِ الْمَاءُ والْخَمْـرُ»

«فَإِنْ يَكُ مَا قَالَ الْوُشَاةُ وَلَمْ يَكُنْ» ... سِوَى قَوْلِ وَاشٍ لَمْ يَصُنْ حِقدَهُ الصَّدْرُ

فَمَرْحَىً وَمَهْمَا حَـرَّشَ الْكُفْرُ بَيْنَنَـا ... «فَقَدْ يَهْدِمُ الإِيمَانُ مَا شَيَّدَ الْكُفْرُ»

«وَفَيْتُ وَفِي بَعْضِ الْـوَفَاءِ مَـذَلَّـةٌ» ... أُقَـدِّمُـهُ زُلْـفَى وَلَـيْسَ لَـهُ أَجْـرُ

سَـلاَمٌ عَلَى قَلْبٍ تَـدِينُ شِغَـافُهُ ... «لإِنْسَانَةٍ فِي الْحَـيِّ شِيمَتُها الْغَدْرُ»

«وَقُورٌ وَرَيْعَـانُ الصِّبَا يَسْتَفِـزُّهَـا» ... بِـدَلٍّ عَنَاهُ الْجِيـدُ وَالطَّرْفُ وَالثَّغْـرُ

تَـأَطَّـرُ فِي غُنْـجٍ وَشِـرَّةِ كَـاعِبٍ ... «فَتَـأْرِنُ أَحْيَانـاً كَمَا يَـأْرِنُ الْمُهْـرُ»

«تُسَـائِلُنِي مَنْ أَنْتَ وَهْيَ عَلِيمَـةٌ» بِـأَنِّي أَخُو الْهَيْجَـاءِ فَارِسُهَـا الحَبْرُ
أُدِيمُ الثُّـرَيَّا في عُـلاَهَـا مَكَـانَتِي «وَهَلْ بِفَتَى مِثْلِي عَلَى حَالِهِ نُكْرُ»
«فَقُلْتُ كَمَا شَاءَتْ وَشَاءَ لَهَا الْهَوَى» صَرِيعُ لِحَاظٍ فِعْلُ إِنْسانها السِّحْـرُ
تَجَاهَلْتِ كَيْ لاَ يَعْلَمَ النَّاسُ أَنَّني «قَتِيلُكِ قَـالَتْ أَيُّهُمْ فَهُمُـو كُثْـرُ»

ومع ما يشهد به هذا التشطير من براعة لا تخفى فإن الأمل يحدو القارىء إلى أن يرى من أعمال هذا الأديب ما يظهر خصائصه المميزة غير المتوارية خلف أنفاس شاعر آخر، وإنه لأهل بهذه المقوِّمات الفنية العالية لأن يعلن عن شخصيةٍ مبدعة في مجال الشعر والنثر.

النموذج الرابع

لشاعر مطبوع رافق الكلمة الشاعرة دهراً، فرقت له حتى صار سيد موقفها يصوغها في أسلوب سلسل وموسيقية ناصعة مرتجلاً كان أو منقحاً، والتنقيح قليل في شعره لاستغنائه بسليقة الشاعرة عن إعادة النظر فيما يكتب، إنه الأستاذ نوري المودي.

إن الحيرة لتأخذك فيما تختار من شعره وما تترك، ولكن الأمر يدعو إلى اقتطاف نتف من شعره تُعَرِّفُ بقائلها وتحفِّز المستزيد إلى مطالبته بنشرها كاملة.

يقول في أحد المهرجانات الأدبية:

أيُّ لُقْيَا حَقَّقَتْ بيضَ الأماني جمعتْنَا في ظِـلالِ المهـرجـانِ
فـأَرَحْنا الـرَّكْبَ فيها واسترحْنَا لِيُغَنِّينـا بهـا أحلى الأغـاني
بـلبـلٌ غَـرَّدَ لَـحْـنـاً عـبـقـريـاً وتـغـنَّـى
بنشيـد النصـر علوي المجـاني يـعـربيٌّ زانـه مـعنى ومبـنـى

وقال في قرطبة وقد زارها متأملاً آثارها الإسلامية الخالدة:

دَارَ العلومِ ومنبـرَ العلمـاءِ يـا ملتقى الأُدبـاء والشُّعَـراءِ
أقبلتُ استوحي الرِّياضَ قصيدةَ (م) العُشّاق كـالمشتـاق بـالـزهـراءِ

ودخلْتُ مسجدكِ الكبيرَ فلمْ أجدْ	نفسي لفرطِ تَولُّهي وبكائي
ووجدتُ أعمدة الرُّخَامِ حزينةً	سَئِمَتْ سماعَ اللَّغْوِ والضوضاءِ
وفنـاء بيتٍ مُقفـرٍ من أهْلِهِ	أضْحَى مَزاراً للغريب النائي
ومعالماً طمس الصليبُ نقوشَهَا	وَتَشَوَّهَتْ بيدِ الأذى النكراءِ
ومآذناً نُصبتْ نواقيسٌ بها	قُرِعَتْ لغيرِ الدَّعوةِ السَمْحَاءِ
وكنيسةً حُشِدَتْ تماثيلٌ بها	حَلَّتْ مَحَلَّ القُبَّة الخَضـرَاءِ
فرفعت طرفِي للسَّمَاءِ وقلتُ يَا	لِلَّه أينَ منـابـري ولـوائي
أينَ الفوارسُ أينَ من نَقَشُوا على	صدرِ الزَّمانِ مآثر العُظماءِ

سألتُ الشاعر أن يعرِّف بنفسه في سطور فقال:

من أصعب الأمور على المرء تقديم نفسه والوقوف أمامها وجهاً لوجه... يسألها من أنت يا نفس... ومن أنا...؟

وكم في خفايا الصدور ما لا يود الظهور.

إذا تساءلت: من أنا، قد تستيقظ ذكريات طفولة عاشت حلو الحياة ومرَّها وعرفت صفوها وكدرها... وفي الذكريات نتف تجارب وحكايات... صارت خبراً لكان. ذلك الغلام يقيم بقرية من قرى الوطن العربي... ويشب ولم تخفت أصداء الحرب العالمية الثانية ولم تنطفىء نيرانها أو كادت ليجد مواطنيه يقتاتون الآهات ويمضغون الحسرات ويصعدون الزفرات من حُرَق الهوان الطلياني والبريطاني/ والفرنسي والألماني والأمريكاني، وليسمع بأنباء الاغتصاب والحرب المقدسة ونكبة العرب في فلسطين.

ويواصل الأستاذ نوري قصة حياته بهذه اللغة الفنية، ثم يتساءل من أنا؟ ويجيب:

أنا البسمة والدمعة، أنا الفرح والترح، والنجوى والشكوى. تصاغ كلها شعراً. أصنع وجوداً في أعماقي... في أفكاري في مشاعري في صدى كل صوت عربي هادر في سماء العرب.

وهو في هذه الفقرة الأخيرة يذكرنا بتعريف الشعر لدى أبي القاسم الشابي،

فليس الشعر في نظره إلا هذه الحياة التي نعيشها بكل ظروفها وانفعالاتها.

ولقد اعتذر الشاعر عن قلة شعره في الغزل لأنه لم يعانِ ما يعانيه الشعراء العشاق، ولم يغرق في بحور النُحور والأحداق، ومع ذلك فقد وجدت في ثنايا شعره هذه الأبيات:

لو أنني أستطيع الشعر أَسْكبُهُ ليملأ الكونَ أنغاماً وألحانا
لو أنني أستطيع العودَ أُنطقُهُ في حضرة الحُبِّ... مفتوناً وفنّانا
لو أنني أستطيعُ النُّورَ أجعلُهُ تاجاً وكل نُجومِ الكون فستانا

النموذج الخامس

أبيات من مرثيتين للأستاذ/ الأديب عبد السلام محمد خليل وهو الذي عُرف ببيانه الجزل خطيباً وشاعراً واقتصر المعروف من أدبه على الرثاء والإخوانيات.

يقول في رثاء الرئيس الراحل جمال عبد الناصر:

لِمَنْ سِوَى ناصرٍ أَشْدُو بقيثاري ومن سوى ناصرٍ أُهْدِيهِ أَشْعَاري
مُسْتَجْلياً قَبَساتٍ من تَوَهُّجِهِ في عالميهِ بإجلالٍ وإكبارِ
مُحَلِّقاً في سَمَاءٍ كلُّها أَلَقٌ مُرَتِّلاً حين إمسائي وإبكاري
آياتِ مجدٍ على الأيام خالدةٍ خلودَ ذكراهُ ذكرى الكوكبِ السَّاري

ومنها:

غادرتَ قَوْمَكَ والأَحْداثُ عاصفةٌ والأفْقُ أَظْلَمَ إرهَاصاً لأخطارِ
خَبَا الضياءُ بنادينا فما سُمعتْ أنغَامُ قيثارةٍ أو لحن مزمارِ
وأُوحِشَ الربعُ واغْبَرَّت معالمُهُ ولم تَحُمْ حولَهُ أطباقُ سُمَّار
مَنْ هَبَّ بعدَ صلاحِ الدِّين منتضِياً لصارمٍ يُرهبُ الأعداءَ بتّار
وكُلُّ غايتِهِ إنقاذُ أُمته مما تعانيهِ من خسف وأهذار..

ويقول في رثاء الشيخ المهدي المنشيري الذي تعلّم على يديه القرآن الكريم:

يتساءلون لم اضطرابُ لساني ولم انتشار مظاهر الأحزانِ

وِلِمَ الطبيعةُ قد خبا إشراقها والدوحُ أمسى ذاوي الأفنان
ولِمَ الطيورُ الصادحاتُ توقفتْ عن شَدْوِهَا لروائع الألحان
وسرى الذُّبُولُ إلى الرِّياضِ فما زهَتْ بـرواء زهـرٍ أو جنى أغصان
وبدا كئيباً كـلُّ وجهٍ ضاحكٍ واجتاحت الحسراتُ كلَّ جنان

النموذج السادس

الشاعر الشاب عمار جحيدر، وهو أديب متميز كنت قد عَرَّفت في العدد الأول به، واقتطفت مقاطع من داليته الرائعة إلى ولده نزار في ربيعه الثالث، وتشاء الأقدار أن تختلس يد المنون روح هذا الطفل الوديع في عامه السابع، فيخلده الوالد مرة أخرى بمرثية رائعة تزيد أبياتها عن الستين بيتاً لم يمانع الشاعر من أن أظفر بها ولَمَّا تكتمل أبياتُها.

فمنها:

اللَّيلُ يَعْقُبُهُ النَّهَارُ والفجرُ بَيْنَهُمَا نِزَارُ
يا أيُّها الطِفْلُ الكبير وفيكُمُ أيضاً كِبَارُ
أَشْرَقْتَ في عُمْري سَناً وعليكَ إكْليلٌ وَغَارُ
فَجْرٌ أَشَعَّ وَلَمْ تَطُلْ تلكَ الهُنَيهَاتُ القِصَارُ
كَالوَمْضِ في غَسَقِ الدُّجَىٰ يُلقيهِ في الأُفُقِ الشَّرارُ
سَبْعٌ وَلَمْ تَبْلُغْ سِوَى السَّبْعِ المَثَاني يا نِزَارُ!

* * *

مَاذَا تُخَبِّىءُ لَيلَتي وبِمَا يُحَدِّثُهَا النَّهَارُ؟!
مَاذَا... وَفي نَجْوَاهُمَا القَدَرُ الرَّهيبُ المُسْتَطَارُ
عِنْدَ الضُّحَىٰ وَالطِّفْلُ مُنْطَلِقُ الخُطَىٰ.. يُمْنَىٰ، يَسَارُ
وَحَقِيبَةُ الكَتِفَينِ مَزْهُوٌّ بِهَا وَهيَ الفَخَارُ
يَسْعَىٰ وَفِي خُطُوَاتِهِ ثِقَةٌ وَمَطْمَحُهُ البَدَارُ
فَيَكَادُ يَسْبِقُ ظِلَّهُ شَوْقاً وَبَسْمَتُهُ افْتِرَارُ

وَبِأَصْغَرِيهِ تَعَلُّقٌ فَيَدُورُ بينَهُمَا الحِوَارُ
مَاذَا يُحدِّثُ نَفْسَهُ وإلامَ يَدْفَعُهُ المَسَارُ؟
أيُعِيدُ جَدْوَلَ ضَرْبِهِ أمْ تُحْفَظُ السُّوَرُ القِصَارُ

ومنها:

الأمُّ وَالِهَةٌ وَفِي نَظرَاتِهَا يَخْبُو انْتِظَارُ
لَهْفَىٰ يُجَلِّلُهَا الأسَىٰ وَالخَوْفُ والنُّذُرُ الكِبَارُ
حَتَّى إذَا وَقَعَ المَخُوفُ وأَنَّ فِي الدَّارِ الجِدَارُ
جُنَّتْ عَلَيهِ وَمَسَّهَا جَزَعٌ يُؤَرِّقُهُ الدُّوَارُ
نَبْكِي... وَيَغْمُرُنا البُكَاءُ وَلَيسَ فِي الجُلَّىٰ اصْطِبَارُ!

* * *

وَلَدِي... وَقَدْ حَدَّثْتَنَا بِالأمْسِ وَالذِّكْرَىٰ أُوَارُ
جِئْتَ العَشِيَّةَ رَاضِياً تُثْنِي عَلَىٰ رَجُلٍ يَغَارُ
حَدَّثْتَ أُمَّكَ إنَّهُ فِي جَنَّةِ الخُلْدِ القَرَارُ
قَالَتْ لِمَا أكْرَمْتَهُ وَعَلامَ يُجْزَىٰ يَا نِزَارُ؟
فَأجَابَهَا القَلْبُ الكَبِيرُ وَفِيكُمُ أيضاً كِبَارُ:
أُمَّاه قَدْ نَزَلَ الحَنُونُ إلَيَّ فَاقْتَرَبَ الطَّوَارُ
وَاجْتَازَ بِي هَوْلَ الطَّرِيقِ وَعَادَ والدَّرْبُ اخْضِرَارُ
الخَيرُ يَمْلأُ نَفْسَهُ وَالنَّاسُ... أكْثَرُهُمْ خِيَارُ
إنَّ الأُبُوَّةَ كَالسَّمَاءِ وَلَيسَ لِلحُبِّ اخْتِصَارُ!
فَاذْكُرْ بَنِيكَ إذَا اقْتَرَبْتَ وَكُلُّهُمْ عِنْدِي نِزَارُ

* * *

النموذج السابع

شاعر يتسم شعره ببروز الموسيقى وصدق العاطفة وتدفق القريحة، تنثال أشعاره في شتى أغراضه دون تكلف أو فعالية، حتى لقد كانت تحيته إلى جمهوره

شعرية رقيقة يستهل بها أمسياته الأدبية الشائعة:

تَحِيَّـاتي أيُّهـا السُّمـارُ فـي أمـسـيةِ الـشِّعـرِ
وأرجـو أن مـا عـنـدي سيـلقى سَـعَـةَ الـصَّـدرِ
فـإنـي لـم أزل أحـبـو إلـى بـوابـة الـشـعـرِ

إنه الشاعر الدكتور أبو القاسم خماج، فماذا نختار له في منتخباتنا هذه؟

إن إطلالة على أشعار خماج تنبيء عن خصوصيات معينة لكل قصائده في الموضوع أو في الشكل أو الخيال، غير أن اختيارنا في هذه المقتطفات سيقتصر على قصيدة «أشجان ليبية» لا لأنها أروع ما عنده، ولكن لضيق المقام عن إيراد نماذج متعددة لكل شاعر في هذه الصفحات المحدودة:

«أشجان ليبية»

عجب يـا أمتي هـذا الصـدودُ وأنـا المجد الـذي ولى يعـودُ
وأنـا التاريـخ... هل من أمة نسيت تاريخها؟... بئس الجحود
عشيت عينـاك أم أن العـمى بلغ الـروح فضلّتْ ما تـريـد
عجب... هـذا قـطيـع شـارد أم بقـايـا أمـة كـانت تسـود؟
أمـتي لا تـنـفـري مـني أنـا عـاشق بالـروح إن شئت يجود
الهـدايـا مـلءُ قلبي والمـنى في يدي والأرض من حولي ورود
جئت لا أرجو سوى أن تقبلي ما معي... إن الهدايـا لا تعود
لا تصـديني... حـرام أمتـي أن تصـديني ويغشـاك اليهـود
أنت عرضي... دون عرضي أمتي أجعـل الأرض بما فيهـا تميـد
واحيـائي... كم تهـاوت أمتي كـالبغايـا في أيـادي من يـريـد
كم أذلت نفسهـا حتى غـدت مثـلاً يضـربـه حتى العبيـد
يـا تـرى هـل نسيت أمجـادهـا أم غدت في معصم الروح القيود؟
ليتهـا تعـرف مـاذا في يـدي ليتهـا تـدركـني فيمـا أريـد
أسفـاً إن لم تـكن تـسمـعني فلمن تهـدر يـا هـذا النشيـد؟

أسفـاً إن لم تكن تـبصــرنـي	فلمن تُلبَسُ يـا ثوبي الجـديـد
أسفـاً إن لم تـكن تـعــرفـني	قـد تجشمتُ إذن مـا لا يفيـد
كـيـف أرتــاح وحــولــي أمـة	خـدرتهـا من أعـاديهـا الـوعـود
كم لهـا في كـل يـوم سجـدة	علَّمتْ نــادلـهــا كيـف يجــود
حـان أن تصحـو على آلامهــا	وتـداوي جرحهـا وهـو صـديـد

النموذج الثامن

لشاعر لم أحظ من جديده بطائل لكنني أرضي بالخروج عن منهجية البحث فأعرض له نموذجاً منشوراً من جيد شعره علّه يُطلِعُ القارىء على أبرز خصائصه الفنية وإبداعه الشعري. الشاعر هو الأستاذ حسن السوسى والقصيدة بعنوان:

صفـة الشاعر

وفيها يقول:

يثــور بــأضلعــي قَـلَقٌ	يـمــزِّقـني، ويَــرْهـقـنـي
ويـجـعــلُ كــلّ آمــالـي	كــأشـبــاحٍ، تـؤرقُــنـي
تــرنقُ فــوق إحســاسـي	بـهيكلهــا، وتـخـنـقـنـي
وفـي أعمــاق أعـمــاقـي	هــمـومٌ مــا لهــا آخــرْ
أعــالجُهَــا بصمتٍ ضــا	حـكٍ، وبمنـطق ســاخـرْ
أمــوهـهــا، وأخـفـيـهــا	وتلك طبيعــة الـشــاعــر

ولا يخفى على المتأمل جمال هذا المقطع المنبعث من وضوح الموسيقى ودقة التصوير وطرافة الفكرة.

النموذج التاسع

لشاعر طلب الشعر فناً، وصقله دراسة وتخصصاً، فكان نتاجه على قلته محكم الصياغة سليم اللغة ودقيق الوزن، وسترى ذلك جلياً في بكائيته للشهيد سليمان خاطر:

سليمانُ يا خاطراً سوف يبقى بقا الدهر جوٌّ قلوب العربْ
ويا هاجساً في نفوس العداة ويا وصباً دائماً ونصبْ
ويا شعلة وشهاب شواظ تطاير من مقلتيه اللهب
ويا عزة شمخت في إباءٍ ويا صرخة جلجلت في غضب

ومنها:

سليمان يا فارساً يعربيا إذا الهون لاح عليه جلب
ويا فخر أمتنا يا فتاها ويا طالباً نال ما قد طلب
إلى أين تمضي؟ وهذي الخيانة في كل يوم تغول النخب

النموذج العاشر

لثلاثة من الشعراء المهندسين، جذبهم الأدب إلى رياضه الوافرة، فوجدوا في زواياه ما تهفو إليه نفوسهم بعيداً عن طلاسم الهندسة الفراغية والنفطية والنووية.

أولهم الشاعر الشاب عز الدين سالم الحسناوي، فتى لم يكمل العقد الثالث من عمره يضع كلماته الرقيقة في كل قوالب الشعر القديمة أو الحديثة فلا تفقد رونقها المميز، ففي أحد مقاطع الشعر الحديث يقول:

سيادة الرئيس لا يحب كثيرة المداورَهْ
ولا يطيق ـ مثل من هم دونه ـ المناورَهْ
(كان حديثاً يفتح الآفاق)
فالمواطنُ البسيط في بلادنا شجاعْ
حُرٌّ بأن يقولْ:
سيادةَ الرئيس، فخامةَ الرئيس، أو دولة الرئيس
حُرٌ بأن ينتقد الأوضاعْ
في الدولة المجاورهْ
يقول ما يريدْ
عن بؤس شعبها المعذب الشريدْ

وانظر إليه في هذه القصيدة الخليلية التي يرد فيها على من يرفض قبول طلاب الأقسام العلمية التجريبية في مجال الدراسات العليا الإنسانية:

يقولون عني لست أهلاً لخطة — من البحث عزت أن تلين لسائلِ
فكلّا وأيمُ اللّه ما كنتُ دونها — ولا كان وردي غيرَ صَفْوِ المناهِلِ
فما كنت مضياعاً لأمرٍ أردتُه — ولا كان بِدعاً أن أفوز بطائل
فلو كان لي فضلٌ من الوقت كافياً — ولَلْنُجْحُ رَهنٌ باتخاذ الوسائل
لأبطلت قول الناكرين تفوقي — وجليت وجه الحق فعلَ القلائل
شُغلت بأمر والأمور كثيرة — ووقت الفتى نهبٌ لشتى الشواغل
وما كنت أُلقي العذر أرجو أو اتقي — فلي همة فوق الخطوب الجلائل
ولكن نفساً بين جَنْبَيَّ حرةً — عزيزٌ عليها الحبسُ خلف الحوائل

وثانيهم هو الشاعر المهندس مسعود أبو زيد، شاب أُوتي حرصاً على الاستزادة من العلم في شتى ضروبه، وذهب إلى الولايات المتحدة ليتخصص في الطاقة النووية فآب بشهادتين وبرغبة أكيدة في صياغة الكلمة الشاعرة، وهو الفائز بالجائزة الثانية في المهرجان الأدبي الثاني سنة ١٩٧٤م برائيته التالية:

قالوا أرقتَ وشفَّك التفكيرُ — وعراك هم فالفؤادُ كسيرُ
ماذا دهاك أذاك حبُّ جميلة — لعبت بقلبك والخداع كثير
أم ذاك من عبث الشباب وعهده — عهدُ التلاعبِ ملؤه التغرير

إلى أن يقول:

ما مال قلبي للغواية مرة — إلّا تصدى للفؤاد ضمير
لكن ما بالقلب هم دائم — وظلام حزن لا يراه النور
يأبى بنو العُربِ الكرام عن الحمى — ذوداً كما تحمي الوكورَ نسور

وثالثهم مهندس نفطي برع في البحث العلمي، وعني بترجماته وتعليقاته الممتازة على أعمال المستشرقين، وله غير ذلك مناشط متنوعة بدا فيها مقتدراً واسع الاطلاع قويّ الحجة، وقد دفعه هذا النجاح إلى طرق أبواب الشعر حتى كتب

مجموعاً صغيراً سماه زاد المسافر، ذلكم هو الشاب العالم الصديق البشير نصر، ولكنه في الشعر أقلّ منه في ميدان البحث العلمي، وليس عيب قصائده في وزنها ولا في لغتها، بيد أنها عقلانية واعظة تفتقر إلى النبضة الشاعرة في أكثر الأحيان، وإن خرج عن ذلك بعضها مثل رثائه للأستاذ عبد الله الهوني، انظر إلى قوله من قصيدة بعنوان زاد المسافر:

حسبت الزمان خطوباً تدوم	وخلت الدهور بقاء المحنْ
فلا الحيُّ يحيا بطول الحياة	ولا الميت يفنى بطيٍّ الزمن
فتلك الحياة ضروبُ العظات	وذاك المماتُ طريق الوطن
فأما السعيد يطوف الجنان	وفي الظلمات الشقي ارتهن

إن ذلك لا ينتقص من هذا الباحث الطموح في شيء. ولكنه ينبهه إلى نواحي قصور ليكملها، فإذا لم يفعل فقد خسرناه شاعراً وكسبناه باحثاً في الصدارة بين كتابنا الممتازين.

● ● ●

وبعد فهذه مختارات متفاوتة فيما بينها لكنها كافية للدلالة على أن ما لم يُدَوَّن من شعرنا العربي في ليبيا جدير بالتدوين والدراسة، وهو لا يقل عن نظائره في مشارق وطننا العربي ومغاربه.



صحيفة من تاريخ انجلترا في مصر

الأستاذ: شوقي أبو خليل
دمشق - سوريا

«صحيفة من تاريخ انجلترا في مصر»، كُتَيِّب صغير، يقع في ثماني عشرة صفحة، عشر منها فيها صور حقيقيَّة لحادثة دِنْشَوَاي، وشروح لها، والكُتَيِّب من تأليف الدكتور منصور مصطفى رفعت، طبع في أوَّل أيَّار (مايو) 1915م، كما هو مبيَّن على وجه غلافه.

طُبِعَ الكتيِّب بشكل غريب، فالصَّفحة 1 و 2 قُبالة بعضهما على ورقة واحدة، وخلفهما الصفحتان 3 و4 قُبالة بعضهما أيضاً، وهكذا 5 و 6 على صفحة واحدة، وخلفهما الصَّفحتان 7 و 8، والسَّبب كما يمكن استنتاجه من الكتيِّب ذاته هو التالي: طبع الغلاف بحجم كبير [18.5 × 27 سم]، لتقديم الصُّور على المساحة كلِّها بصورة واضحة، وخلف كل منها شرحها ضمن إطار مستطيل مزخـرف.

يشمل الكتيِّب على مقدِّمة على الصَّفحات 1 و2 و3، وعلى الفقرات التَّالية:

- تفاصيل حادثة دنشواي على الصَّفحات 4 و5 و6.

- تنفيذ (الأحكام) فظائع الانكليز ووحشيتهم، ص 7 ومنتصف ص 8.

ـ الحقُّ يعلو، كرومر يعترف بجريمته، على تتمة ص 8.

ـ وبقيَّة الكتيِّب صور حقيقيَّة لحادثة دنشواي.

ترجع قيمة هذا الكتيِّب وأهميَّته إلى سببين اثنين:

أُولاهما: فضح وحشيَّة بريطانية، وقسوة إجراءات كرومر معتمدها في مصر، في محكمته «المخصوصة»، الَّتي حاكمت الأبرياء في دِنْشَواي، وشنقتهم أو حبستهم، أو جَلَدتهم.

وثانيهما: الصُّور النادرة جداً، التي التقطها مصور من طنطا لهذه الحادثة: (Photo MELIK Tantah Eygpte). ونحن إذ نصوِّب بعض الهفوات الَّتي وردت في هذا الكتيِّب، مع إغنائه بهوامش توضِّح ما ورد أو غمض[1]، نقدِّم للقارىء العربي هذا الكُتَيِّب بمناسبة مرور ثمانين عاماً ونيِّف على حادثة دِنْشَوَاي، وليلمس كلمة (إرهاب) على أعمال من تنطبق، على شعبنا العربي المجاهد في سبيل حقوقه واستقلاله، أم على المستعمر الصَّليبي الغاصب؟!.

وإذا ذكرنا دِنْشَوَاي، ذكر اسم شهدائها الأبرار، وذكر اسم مصطفى كامل، الَّذي كان في أوروبا عندما بلغته أنباء المحاكمة والتَّنفيذ، وكيف أنَّ النُّفوس في مصر واجمة، يحزُّ فيها الألم، وهي ساكتة، وكانت تألم، ولكن ألم اليائس المستضعف، أمام جبروت الاحتلال وبطشه، واستطاع أن يبدِّل اليأس قوَّة، والوجوم والسُّكون والصَّمت إلى حياة وثورة، لقد كان لا بدَّ من صوت عالٍ يهز قلب الإنسانيَّة، ويشهد العالم على تلك الفظائع، ويستثير الرأي العام في الوطن العربي وأُوروبا ضد الاحتلال عامَّة، ويُسْمع العالم صوت الحق، فكتب في جريدة (الفيجارو) الفرنسيَّة الشَّهيرة، العدد 11 تموز (يوليو) 1906م، مقالة كبرى نُشِرت في صدر الجريدة بعنوان: (إلى الأُمة المصرية والعالم المتمدِّن)، عرض فيها حادثة دنشواي على الضَّمير الإنساني في العالم، فكانت من أقوىٰ وأبلغ ما كتب مصطفى كامل بلسان مصر، وقد استطرد فيها إلى جهاد المصريين في سبيل الاستقلال، وأبان أنَّ حادثة دنشواي قد قضت على مزاعم اللُّورد كرومر فيما كان يذيعه من أن الفلاحيّن المصريين محبُّون للاحتلال الانجليزي، فكان من نتائج دنشواي:

---

(1) كل ما ورد من هوامش في هذا التَّحقيق من صنعتنا، فالكتيِّب ليس فيه هامش واحد.

ـ اشتداد ساعد الحركة الوطنية في مصر.

ـ اهتمام الصُّحف العالمية بالمسألة المصريَّة.

ـ تغيير سياسة الاحتلال.

ـ تأسيس الجامعة المصريَّة للمساهمة في كل ما ينهض الشعب ويرقى به إلى مصاف الأُمم الراقية المتقدِّمة.

ـ واستقالة كرومر في إبريل (نيسان) 1907.

وهذا يثبت ما للكلمة من دور في حياة الشُّعوب وإيقاظها، فالكلمة سلاح خطير ناجع إذا أُحسن استخدامها وتوظيفها.

فإلىٰ هذا الكتيِّب الهام، وأهمِّ ما فيه من صور نادرة.

* * *

مُقَدِّمَةٌ

يتحتَّم على المرءِ الَّذي يريدُ أن يتصدَّىٰ لتسطير ما أَتاه وَيأتيه الإنكليز من الجرائم العديدة، والمخازي والنَّصب والتَّزييف[2] في وادي النيل، أن يفرد لذلك الفُصُولَ والمجلَّدات الضَّخمة، وأن يعزِّز أقواله بالحجج والبراهين الدَّامغة، الَّتي تفقأ أعين الخونة والدُّخلاء والمأجورين الَّذين تتَّخذهم انجلترا[3] عادة لترويج بضاعتها، وتبرير أعمالها وفظائعها.

ولكن ليس غرضنا من هذه العُجَالة طرق ذلك البحث، أو الخوض فيه، لاسيَّما بعد أن كَتَبَ الكُتَّابُ، وخطبَ الخطباءُ، وفنَّدَ المفنِّدون الصَّادقون مزاعمَ

---

(2) بعد مرور بضعة أيَّام على دخول الانكليز القاهرة سنة 1882م. استفسر دوكلرك رئيس وزراء فرنسة من غرنفل وزير خارجيَّة انجلترا، عن نوايا حكومته تجاه مصر، فأجاب غرنفل بأن للاحتلال طابعاً مؤقتاً، وسوف ينتهي أمره بعد تنظيم الشؤون المصريَّة، وفيما بعد، غالباً ما أدلى ولاة الأُمور الانكليز بتصريحات علنيَّة مفادها أن الجلاء عن مصر سيتم فوراً بعد إحلال النظام فيها، وبوجه خاص، قال غلادستون رئيس وزراء انكلترا عندما تكلَّم في مجلس العموم عام 1884م بأن مسألة الجلاء عن مصر، هي قضيَّة شرف بالنسبة إلى بريطانية، فمن النَّصب والتَّزييف الوعود التي قطعت للجلاء، الذي لم يتم إلَّا عام 1956 بشكله النهائي.

(3) كلمة «بريطانيا» هنا أصح.

انجلترا وادِّعاآتها الباطلة الباردة، وأخيراً ظهر للعالم طُرّاً[4] نوايا تلك العجوز[5]. وما كانت تضمره نحو مصر وأبنائها، والخليفة[6] وسلطانه، والشَّرق وأبنائه:

وَمَهْما تَكُنْ عِنْدَ امرىءٍ مِنْ خَلِيقَةٍ[7] وَإِنْ خَالَها تَخْفىٰ عَلَىٰ النَّاسِ تُعْلَمِ[8]

سُئِلْنا بأن نفرد باباً أو مقدِّمة وجيزة تشرح بإسهاب ما ارتكبه الإنكليز من الوحشيَّة والفظائع النكرة أثناء حادثة دِنْشَوَاي المشؤومة، وذلك بمناسبة العثور على عدَّة رسومات (فوتوغرافية). أُخذت وقت ارتكاب تلك المخازي الَّتي قام بتمثيلها الانكليز وعساكرهم في بلادنا. فلبينا الأمر طائعين، بعد أن بيَّنا لصاحب الرَّأي بأنَّ جريمة دِنْشَوَاي، ما هي إلاَّ فصل قصير من فصول انكلترا الطَّويلة المحزنة في مصر، وأنَّ المصريين[9] لم يروا يومَ سعادة أو هناء منذ أن احتلَّ المغتصبون بلادهم، وهم إذا ذكروا دنشواي وشهداءها الأبرياء، فإنَّهم يذكرون بجانبها تخريب الاسكندريَّة[10]،

---

(4) طُرّاً: جميعاً. (اللِّسان: طرد).

(5) يعني الامبراطورية البريطانية.

(6) السُّلطان عبد الحميد الثَّاني [1876-1909م]، حيث تمَّ تتويج رشاد باسم السُّلطان محمَّد الخامس.

(7)الخليقة: الطَّبيعية، السَّليقة، (مختار الصِّحاح: 187).

(8) راجع شرح ديون زهير بن أبي سُلْمى، صنعة الإمام أبي العباس أحمد بن يحيىٰ بن زيد الشَّيباني، ص 32، نسخة مصوَّرة عن طبعة دار الكتب سنة: 1363هـ/1944م، نشر: الدَّار القوميَّة للطِّباعة والنشر (القاهرة)، سنة: 1384هـ/1964م.

(9) في الأصل (المصريين) إمَّا خطأ مطبعي، وإمَّا (المِصْرَيْن(يعني مصر والسُّودان على قاعدة التَّغليب في اللُّغة، وهي أنَّهم يُغلِّبون على الشيء ما لغيره لمتناسب بينهما أو اختلاط، فلهذا قالوا: «الأَبَوَيْن» في الأب والأم، ومنه قوله تعالى في سورة يوسف: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾، وقالوا: «المشرقَيْن والمغربَيْن»يقصدون الشَّرق والغرب، والغرب والشَّرق، وقالوا: «القَمَرين» في الشَّمس والقمر، وقالوا: «العُمَرَيْن» في أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وقالوا: «المَرْوَتَيْن» في الصَّفا والمروة، [مغني اللَّبيب: 764/2 و 765].

(10) تخريب الاسكندريَّة: شرع المصريون ـ بأمر أحمد عرابي ـ بعد وصول الأساطيل البريطانية إلى سواحل الاسكندريَّة بإجراء ترميمات على الحصون السَّاحلية الَّتي شُيِّدت في عهد محمد علي، فاغتنمت بريطانية أعمال التَّرميم كذريعة للتَّدخل، وفي 6 تموز (يوليو) 1882م قدَّم الأميرال سيمور الَّذي كان يقود الأسطول الانجليزي في مصر، إنذاراً نهائياً بوقف أعمال التَّحصينات، فأجاب المصريُّون بأن لهم الحق حيال الخطر الخارجي في الدِّفاع عن حدودهم، وتشييد أيَّة تحصينات ممكنة فوق أراضيهم، وفي 10 تموز طالب بتسليم التَّحصينات السَّاحليَّة في الاسكندريَّة خلال 24 ساعة، وبعدما استلم رفضاً باتّاً، شرع بالأعمال الحربيَّة، وفي 11تموز قامت السُّفن الانجليزية بقصف الاسكندرية، وحوَّلت المدينة إلى كومة من الأنقاض، وفي 27 تموز صوَّت مجلس العموم البريطاني على اعتمادات للحملة على مصر، وعهدت إلى الجنرال ولسلي قيادة الفيلق الَّذي جُرِّد للحرب في مصر. =

ومذابح التّل الكبير[11]، وأم درمان[12]، وشهداء البلينة، وحادثة ساعي التلغراف، ورمي أطفال المصريين برصاص عساكر الانجليز، وعدا ذلك، فقد قفلوا المدارس[13]، وخرَّبوا المصانع[14]، وأهملوا الصِّحة عمداً، وبدَّدوا أموالنا في الفضاء[15]، ثمَّ مَلَؤُوا البلاد من الخونة والجواسيس والمتشرِّدين يُسَبِّحون بحمدهم بكرةً وأصيلاً، والأدهىٰ من ذلك، أن انكلترا لم تكتفِ بجميع ذلك، بل إنَّها عيَّنت لنا أخيراً من قبلها «إنسان»[16] أو بالحري حيوان لقبوه بسلطان[17]، ثمَّ شحنوا

= وصف ريتشردس ـ أحد نواب البرلمان الانجليزي ـ أعمالَ الأميرال سيمور في الاسكندرية كالتَّالي: «لنفرض أني أشاهد شخصاً ما مريباً ذا نوايا شريرة، يحوم حول داري، فأسرع وأوصد الباب بالمفتاح والمزلاج، وأحَصِّن الشَّبابيك، فيقوم هذا الشَّخص السَّيىء النيَّة الَّذي يرىٰ في عملي هذا إهانة له وتهديداً، بتحطيم أبواب داري، ويعلن بأنَّه يعمل كل هذا لمجرَّد الدِّفاع عن النَّفس».

(11) كانت معركة التّل الكبير في ١٣ أيلول (سبتمبر) 1883م بعد عملية الانزال الانجليزية في بورسعيد والإسماعيلية.

(12) أم درمان (الواقعة قُبالة الخرطوم على ضفَّة النيل الأُخرىٰ) عاصمة الدَّولة المهدية، جرت هناك معركة بين الانجليز بقيادة كِتْشِنَر والمهديين بقيادة عبد الله التَّعايُشي في ٢ أيلول (سبتمبر) 1898م، استخدم كتشنر سلاحاً جديداً هو الرَّشاشات، وتقدَّم المهديون في صفوف متماسكة مسلَّحون بالبنادق القديمة، وبالسِّهام والخناجر، دون أن يهابوا الموت، فحصدهم كتشنر بنيران رشَّاشاته، فاستشهد في هذه المعركة أكثر من عشرين ألف من المهديين.

(13) كثير من الكتاب الأوروبيين، ورجال سياستهم، يحذِّرون حكوماتهم من انتشار التَّعليم واتقانه في المستعمرات، بحجَّة أن الغالب على النشء (المتعلِّم) هو النزوع إلى الثَّورة، [حاضر العالم الإسلامي: 236/4].

(14) كما خنقت بريطانية الصِّناعة المصريَّة، الَّتي قامت أيام محمد علي باشا، وأصبحت مصر مع مطلع القرن العشرين تستورد الحبوب والطَّحين، وتقلَّصت مزارع قصب السُّكر والكتان، واستخدمت معاملُ السكاكر الخامات المستوردة. كتب الاقتصادي الانكليزي: هـ. ن. برايلسْفورد سنة 1908م في أمر مصر يقول: «ولم يكن إذ ذاك قانون للمعامل والعمال في مصر، من حديث أن في البلاد معامل لِحَلْجِ القطن، تستخدم العَمَلَة مياومة ليقوموا بإعداد القطن للشَّحن والإصدار، ويستغرق هذا العمل أربعة أو خمسة أشهر كل سنة، وكانت أُجور هؤلاء العمال نزرة تتراوح بين $\frac{1}{2}$ 7و10 بنسات للبالغ، و 6 بنسات للحَدَث، وكان البالغون والأحداث يشتغلون في بعض الأحايين اثنتي عشرة ساعة، وفي الغالب خمس عشرة ساعة، وعند اختلاف المعتاد ست عشرة إلىٰ ثمان عشرة ساعة في اليوم»، [حاضر العالم الإسلامي: 215/4].

(15) بعد الاحتلال البريطاني لمصر، دفعت مصر تعويضات لقاء الخسائر الَّتي سببَّتها العمليات الحربيَّة في الاسكندرية، وحوَّلت بريطانية مصرَ إلى قاعدة لتزويد الصِّناعة البريطانيَّة بالقطن، فأجرت أعمالاً إنشائيَّة واسعة للإرواء على حساب مصر وميزانيتها.

(16) هكذا وردت في الأصل.

(17) خلع الانكليز الخديوي عبَّاس الثَّاني، وعيَّنوا حسين كامل باسم «سلطان» سنة 1914م نكاية بالسلطان العثماني وتحدياً لمركزه في العالم الإسلامي.

السُّجون بشبابنا وفضلائنا وأعياننا، حتَّىٰ لا يُسْمَع إلَّا صوتهم ونباحهم هم[18]، وصنيعاتهم وجرائدهم. . المأجورة، ولذلك فإن مِنْ رأي الكاتب أن يوجِّه كل مصري حُرٍّ غيرته ومجهوداته في هذه الآونة إلى مساعدة الجيش العثماني المظفَّر بكل قلبه وقواه، حتىٰ نضرب انجلترا الضَّربة القاضية المميتة في مصر، ونخرجها شر خرجة من بلادنا وأوطاننا، ولندع الخونة والمنافقين يتبَّجحون قليلاً، ويتملَّقون ويتقرَّبون من ساداتهم الإنكليز، حتَّىٰ يحلَّ بهم جميعاً القصاص، وينالوا قسطهم من الحساب جزاءً بما كسبت أيديهم، وأنَّ السَّاعة آتية لا ريب فيها:

أروني أُمَّـةً بَـلَغَـتْ مُـنَـاهـا بِغَيْـرِ القَتْـلِ أو حَـدِّ اليَمَـاني

ولماذا يذهب المصريُّ بعيداً، وها هي أعمالُ الإنكليز في الهند[19] وفظائعهم شاهد عَدْلٍ على وحشيتهم وهمجيَّتهم، فإنَّه ما كادت انجلترا تدخل الهند حتَّىٰ جمعت أبناء آخر ملك من ملوكها، وفصلت رقابهم عن أجسادهم، ثمَّ قدَّمت رؤوسهم هديَّةً لأبيهم المنكود الحظ، فلمَّا رأى الملكُ رؤوسَ أبنائه تقطر دماً،

---

(18) الضمير هنا عائد على البريطانيين وعملائهم.

(19) فتح العرب المسلمون السِّند وجانباً من الهند في صدر الإسلام، ثمَّ أكمل الفتح محمود بن سُبُكْتُكِين الغزنوي، الغازي الشَّهير، ورسخت قدم الإسلام في الهند من بعده، ولم يبق خارجاً عن طاعة الإسلام في الهند سوى مملكة يقال لها «أودبور»، لها ملك يقال له «مهرانا» وهو لقب أكبر من «مهراجا»، وبدأ الاحتلال البريطاني للهند سنة 1805م بشركة الهند الشَّرقية، الَّتي كان هدفها الظاهري التجارة وجني الأرباح، واكتساب الأموال، إلَّا أنَّها وطَّدت قدمها، وأحكمت سيطرتها بتؤدة، وتحوَّلت إلى حكومة تامَّة ذات سياسة طموحة، ترمي إلى الاستعمار والاحتلال، وفي سنة 1857م أُخمدت بريطانية ثورة، وألغت شركة الهند الشَّرقيَّة، وجعلت الهند تابعة مباشرة للتَّاج البريطاني، ونودي بعد ذلك بالملكة فكتوريا امبراطورة الهند.

قال غاندي: «إعلموا أن الانكليز يبتغون نيل القناطير المقنطرة من مال بلادنا والتَّلذُّذ بثمراتنا، والانتفاع بقوة رجالنا وأولادنا، كل ذلك في سبيل جشعهم الامبراطوري، ونهمتهم الاستعمارية، [حاضر العالم الإسلامي: 201/4]، وقال الكاتب الهندي (براماثانات بوز): «إنَّ الاستنزاف يسوق الهند إلىٰ درك الخراب سَوْقاً»، [حاضر العالم الإسلامي: 224/4].

ونتيجة لهذه السِّياسة البريطانيَّة الاستعماريَّة، اجتاحت المجاعات المتعدِّدة الهند، وهي فوق كل تصوُّر بشري من حيث الخسائر، لقد استأثر المستعمرون بالأرباح والمكاسب، واستنزافهم منابع الثَّروة الوطنيَّة ببضاعاتهم وأدواتهم، وتركهم السَّواد الأعظم من الهنود عالة عليهم، بحيث إذا احتبس المطر قليلاً، أو هبَّت على الزروع لافحة سموم، فقل المحصول، وارتفعت أسعار الغذاء، لم يبق أمام هؤلاء الأهالي سوىٰ الموت جوعاً، أو بالأمراض الَّتي سبَّبها سوء الغذاء، لأنَّ الَّذي يأخذونه بدل عملهم، لا يعود كافياً لشراء قوتهم الضروري، ولا نجد انكليزياً واحداً مسَّه الجوع، أو مات سغباً.

استعاذ بالله من تلك الوحشيَّة، فلم يمهله أولئك الطغاة الوحوش، حتَّىٰ زَجُّوه في أعماق السُّجون، ولما توفَّاه اللَّه، دفنوه دون أن يصلِّي المسلمون عليه صلاة الجنازة[20]، قريباً من بيوت الخلاء.

ثمَّ جعلوا أشجار الهند السُّندسيَّة مشانق لصلب المسلمين، حتَّى إنَّهم لما نفدت حبالهم صاروا يصلبون الاثنين أو الثلاثة في حبل واحد على غصن واحد، أمّا العلماء الَّذين صادفوهم، فقد قطَّعوهم إرْباً إرْباً[21] بسيوفهم.

فلما أرهبوا الأهالي بأمثال هذه الوحشيَّات، حَوَّلوا مدافعهم على الآثار الإسلاميَّة، والمدنيَّة الإسلاميَّة فخرَّبوهما، وهجموا على المكاتب الإسلاميَّة فسرقوها[22]، ثمَّ قَيَّدوا الأهالي بأغلال الاستبداد، وجعلوهم آلة لإثراء نفوسهم، وملء خزائنهم.

فيا أيُّها الشَّرقي، يا مَنْ ظللت قروناً تحت ربقة[23] الاستبداد الَّذي أثقل كاهلك[24]، وأنْقَضَ ظهرك[25]، قد دنت ساعة خلاصك، فتهيَّأ للمستقبل[26]، واعمل له[27]، وتقدَّم إلى الأمام، فإن السَّعادة والرُّقي في الأمام، والموتَ الأبدي في التَّقهقر إلىٰ الوراء.

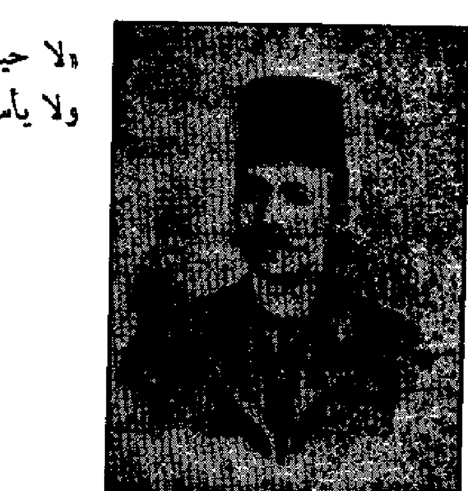
انهض أيُّها الشَّرقي، أَقَال اللَّهُ عِثَارَكَ[28]، وحَطِّم أغلالك، وتذكَّر مَجْداً أشاده آباؤك، فكنت لهم شَرَّ سلف، ولا يقعدنك عن عزمك أيُّ مانع، فهذا يومك، والسَّلام.

الدكتور
منصور مصطفى رفعت

---

(20) وهي أربع تكبيرات بلا سجود أو ركوع.
(21) الإِرْب بالكسر: العُضْو، وجمعه آراب بمدِّ أوَّله، وأرْآب بمدِّ ثالثه، [مختار الصِّحاح: 13].
(22) إشارة إلى سرقة الآثار والمخطوطات والكتب النادرة.
(23) الربقة: الرِّبْق: حَبْل فيه عِدَّةَ عُراً تُشَدُّ به البُهْمُ، الواحدة من العُرَا (رِبْقَة)، [مختار الصِّحاح: 231].
(24) الكاهل: ما بين الكتفين، [مختار الصِّحاح: 581].
(25) أَنْقَضَ الحِمْلَ ظَهْرَه: أثْقَلَه، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿الَّذِي أَنقَضَ ظَهْرَكَ﴾.
(26) هنا صورة لمصطفى كامل، وحولها بعض العبارات، نقلناها في الصفحة التَّالية كما رُتِّبت وطُبِعت في الأصل.
(27) عبارة «واعمل له» تحتها خط في الأصل.
(28) العَثْرَةُ: الزَّلَّةُ، ويقال: عَثَرَ به فَرَسُهُ فسقط، [مختار الصِّحاح: 412].

«إن انجلترا هي العدو الأبدي للإسلام، عدو الأمس واليوم والغد»، مصطفى كامل عام 1895



«لا حياة مع اليأس، ولا يأس مع الحياة»، مصطفى كامل.

فقيد مصر والمصريين المرحوم المبرور مصطفى كامل باشا.

تفاصيل حادثة دِنْشَوَاي:

في اليوم الثالث عشر من شهر يوليو سنة 1907 م [29] ذهب بعض من الضباط والعساكر الانجليزيَّة لصيد الحَمَام في قرية دِنْشَوَاي[30]، بمديرية المنوفيَّة[31]، فصادفهم في الطَّريق شيخ من الفلاحين تقدَّم إلى المُتَرْجم الَّذي يرافق الوفد، وحذَّره عاقبة الدُّنُوِّ من القرية قائلاً: إنَّ الأهالي في غاية الكد والتَّهيُّج، من تردُّد هذه الوفود عليهم، وقتل طيورهم، كما فعلوا ذلك في العام الماضي، الأَوْلىٰ لهم أن يذهبوا لمكان آخر اجتناباً لجرِّ الأذى والمشاكل، فلم يعبأوا بهذه النَّصيحة الشَّديدة، وعلى الأثر ابتدوا في صيدهم، وفي إطلاق بنادقهم بسرعة وكثرة في وسط القرية، فأصابت رصاصَةٌ منهم امرأة مسكينةً، وأُخرىٰ سبَّبت حريقاً في إحدى المزارع، فلم يكد الأهالي ينظرون إلى تلك النتيجة المحزنة، حتَّى تراكضوا من جميع الجوانب، وفي الحال، ابتدأت المشاحنة بين الطَّرفين، ولعدم فَهْم الواحد الآخر جيِّداً، انتهت تلك المعركة بجرح ثلاثة من العساكر الانكليزية، ومثلهم من أهالي القرية[32]، وكان من ضمن المجاريح الانكليز ضابط يدعى

(29) يوليو: تموز، والصَّواب: 13 يونيو (حزيران) 1906م.

(30) دِنْشَوَاي: حُرِّفت في التَّقارير البريطانيَّة، ومن ثمَّ في جميع المصادر الأوروبيَّة إلىٰ: Denshawi.

(31) المنوفيَّة اليوم محافظة تقع شمال غربي القاهرة، مركزها مدينة «شبين الكوم».

(32) صَوَّب أحد الضباط الإنكليز بندقيَّته على الحَمَام، فصاح به شيخ طاعن في السِّن يبلغ الخامسة والسَّبعين من العمر، اسمه حسن علي محفوظ ـ وهو أحد من حكمت عليهم المحكمة المخصوصيَّة بالإعدام ـ طالباً منه أن يكفَّ عن إطلاق البندقية، وإلَّا احترق البيدر، وكذلك صاح به شحاته عبد النَّبي، فلم يعبأ =

(بُول)[33]، انسحب من وسط المعركة خوفاً على حياته، وأخذ يَعْدو عَدْوَ الخيل المسرعة في الشَّمس المحرقة، الَّتي بلغت في ذلك اليوم أكثر من 108 درجة من «ترمومتر فهرنهايت»[34]، فكانت العاقبة أن سقط ميتاً من ضربة الشَّمس القاسية المتَّقِدة كالسَّعير[35]، فلم تكد العساكر الانجليزيَّة يسمعون بموت أحد ضباطهم لسوءِ تصرُّفه، حتَّى انقلبوا كالحيوانات الكاسرة، وهجموا على قرية صغيرة بجانب دنشواي[36]، فأوسعوا الأهالي الأبرياء ضرباً ولَكْماً، ثم ختموا ذلك الفصل المحزن بأن حطَّمُوا رأس أحد الفلاحين الأبرياء، وقتلوه شر قِتْلَة.

هذه هي الحقيقة بتمامها تُشْرَح للقارىء بأجلى بيان، مَنِ الَّذي حرَّك مسألة

= الضَّابط، وأطلق العيار النَّاري، فأخطأ المرمى، وأصاب امرأة تدعى أُم محمَّد زوجة محمَّد عبد النَّبي (مؤذِّن القرية)، كما أصاب البيدر، فسقطت المرأة جريحة تتخبَّط في دمها، واشتعلت النار في البيدر، فأخذ شحاته يصيح ويستغيث، وهجم على الضابط، وتجاذب وإياه بندقيَّته، وأقبل الرِّجال والنسوة والأطفال هائجين، وأحاطوا بالضابط، وجاء بقيَّة الضباط الانجليز لإنقاذ زميلهم، فتكاثرت جموع الأهلين، ووصل في الوقت ذاته شيخ الخَفَر ومعه الخفراء لتفريق الجموع، وإنقاذ الضباط، فتوهم هؤلاء أنَّهم جاؤوا يريدون بهم شرّاً، فأطلقوا عليهم العيارات الناريَّة، فأصاب واحد منها شيخ الخفر في فخذه، فسقط على الأرض، وأصاب عيار آخر اثنين، أحدهما من الخفراء، فصاح الجميع: شيخ الخفر قُتل، وحملوا على الضابط بالطوب والعصي الغليظة، واثخنوا من لحقوا بهم ضرباً، فأصيب الماجور (بين كوفيين) قومندان الكتيبة بكسر في ذراعه، وجُرِحَ الملازمان (سميث ويك، وبورثر) جروحاً خفيفة، وأحاط بهم الخفراء مع زميل رابع لهم، وأخذوا منهم أسلحتهم، وحجزوهم حتَّى جاء ملاحظ شرطة النقطة، وأوصلهم إلى المعسكر، «مصطفى كامل باعث الحركة الوطنية، لعبد الرحمن الرافعي، ص 198».

(33) أمَّا الكابتن (بُول)، والطبيب البيطري الانجليزي، فتركا مكان الواقعة، وكان الأوَّل منهما قد أُصيب إصابة شديدة في رأسه، وأخذا يَعْدُوان حتَّى قطعا نحو ثمانية كيلومترات، فلم يكد الكابتن بُول يصل إلى جنب سوق (سرسنا) حتَّى سقط من الإعياء، ومات بعد ذلك متأثِّراً من ضربة الشَّمس، وما كاد نبأ الحادثة يصل إلى بقيَّة جنود الكتيبة الانجليزيَّة في كمشوش، حتَّى سارع الجنود الرَّاكبة إلى مكان الواقعة، ولم يكادوا يقطعون بضعة كيلومترات، حتَّى بلغوا (سرسنا)، وظنوا أنها دِنْشَواي، وهناك وجدوا ضابطهم ملقى على الثرى، ورأوا فلاحاً مصرياً هو (سيد أحمد سعيد) يقدِّم إليه قدحاً من الماء، فظنوه من الضَّاربين، فانحنوا عليه ببنادقهم طعناً ووخزاً حتَّى هشَّموا رأسه، ومات بين أيديهم، وذهب دمه هدراً، ولم يحاكم أحد من قَتَلَتِهِ، وعرف هذا القتيل بشهيد سرسنا.

(34) وهي تعادل 42 درجة مئويَّة، فكل 1 درجة مئويَّة = $\frac{9}{5}$ فهرنهايت، فيكون 42 × $\frac{9}{5}$ = 75.6، ولما كان الصِّفر مئويَّة يقابلة 32 فهرنهايت، نجمع 75.6 + 32= 107.6فهرنهايت.

(35) قال تعالى: ﴿ وكفى بجهنَّم سعيراً﴾ وقال سبحانه: ﴿فسُحْقاً لأصحاب السَّعير﴾ أي بُعداً لأصحاب النار، [اللِّسان: سعر].

(36) وهي قرية (سرسنا) المجاورة لدنشواي، المذكورة قبل حاشيتين.

دِنْشَوَاي؟ ومن هو المعتدي الأَثيم الَّذي يستحق صارم التأديب والعقاب؟

فلما طيَّرت الأسلاكُ البرقيَّة خَبَرَ الحادثة المشؤومة إلى الرؤساء الانكليز في مصر[37]، أرغدوا[38] وأزبدوا وأكبروا على المصري أن يدافع عن عرضه وحياته ومَتَاعه[39]، فلم يتمهَّلوا في الأمـر، ولم ينظروا إلى المسـألة بحكمـة وإمعان، ويعتبرونها من الحوادث العاديَّة البسيطة، الَّذي يجب إجراء العدل والتَّحقيق فيها بكل هدوء وسكينة[40].

لم يتدبَّروا في عاقبة ذلك، بل أخذوا، وأخذت جرائدهم المأجورة معهم في الصِّياح والعويل، ورمي الأُمَّة المصريَّة[41] قاطبة بالتَّوحش والتَّعصُّب[42]، وتهديدها وإنذارها بأقصىٰ عقوبة وتأديب.

ثمَّ أوعزوا لناظر الدَّاخليَّة تحت أمر المستر (ماشيل) المستشار الانكليزي، أن يُنْزِلَ صواعق غضبه ومَقْتِهِ على المتَّهمين، وأن يصفهم بكل بَلِيَّةٍ ورذيلة لكي يؤثر على القضاء، ويريهم بأجلىٰ برهان رغبة ساداته الانكليز، وما يطلبون من التَّرضية الكافية من مظلومي الفلاَّحين.

وقد أخذت جريدة من أبواقهم تتبجَّح قبل انعقاد المحكمة بأسبوع، وتعلن على

---

(37) وعلى رأسهم المعتمد البريطاني كرومر، وادوارد جراي وزير خارجيَّة بريطانيا وقتئذ، الَّذي قام في مجلس العموم البريطاني وتكلَّم عن التَّعصُّب الإسلامي في مصر، وسأل النُّواب بكل رجاء وإلحاح ألاَّ يشتغلوا بمسائل مصر، ويتركوا الأمر إلى اللُّورد كرومر.

(38) رَغْد وَرَغَد أي واسعة طَيِّبة، وهذا خطأ في الأَصل، والصَّواب: أَرْغَا، تراغت الإبل، إذا رغَا واحدٌ هنا وواحدٌ هنا، [مختار الصِّحاح: 249/248].

(49) المَتَاع: السِّلعة، وهو أيضاً المنفعة، وقد مَتَع به: أي انتفع، [مختار الصِّحاح: 614].

(40) لما وصل نبأ هذه الحادثة إلىٰ كرومر والانجليز في المنوفيَّة والقاهرة، تولاَّهم الغضب، وثارت ثائرتهم، وقرَّروا الانتقام من أهل دِنْشَوَاي، الَّتي وقعت فيها الحادثة، انتقاماً ذريعاً شنيعاً.

(41) عبارة «الأُمَّة المصريَّة» خطأ، وصوابه «الشَّعب المصري» فالأُمَّة العربيَّة أُمَّة واحدة، تضم تحت جناحيها شعوباً عربيَّة.

(42) إن نتائج «المحكمة المخصوصة «بيَّنت بوضوح من المتوحِّش، الشَّعب العربي المصري، أَمْ المحتل الانكليزي المستَعْمِر!! أما وصف كل حركة إصلاح أو تحرُّر أو دفاع عن النَّفس بالتَّعصُّب، مردُّه التَّعصُّب الَّذي أعمىٰ عيون الصَّليبيَّة الأوروبيَّة، الدفاع عن النَّفس والأموال والأَهل والأَرض تعصُّب، وبقاء الاستعمار على أرض الوطن «تسامح»!؟!

صفحاتها بأنَّ المشانق قد أُرسلت إلى دِنْشَواي لانتظار فريستها وغنيمتها من أهالي القرية المظلومين[43].

وعلى هذه الطريقة، وفي وسط تلك المبالغات والتهديدات الرَّسميَّة وغيرها، تشكَّلت «المحكمة المخصوصة»[44] وعقدت في الرَّابع والعشرين من الشَّهر عَيْنِهِ[45] لمحاكمة المتَّهمين، ولا يخفى أن القضاة الَّذين يسيطرون على تلك المحكمة جُلُّهم آلات في أيدي الانكليز، ولا يمكن لهم إلَّا تنفيذ مآربهم، وأن الأحكام الَّتي تصدر بها غير قابلة للنَّقض[46] والإبرام، بل إن ما تنطق به لا رادَّ له، ولا شفيع لقراراتها، وهكذا يقولون: باسم العدل والمدنيَّة والانسانيَّة يحكمون.

ومن البديهي أن الانكليز لم يقصدوا من كلِّ تلك الطَّنطنة[47] والتَّهور إجراء العدل، أو عمل تحقيق شريف، ولكن جُلَّ غايتهم كانت ايقاع الرُّعب والذُّعر في قلوب جميع المصرِّيين[48].

---

(43) نشرت صحيفة «المقطَّم» في 18 حزيران (يونيو) 1906، قبل أن ينتهي التَّحقيق أن الأوامر صدرت بإعداد المشانق وإرسالها إلى مكان الواقعة، فدهش الجمهور لهذا النبأ الَّذي يحمل «العدالة المزعومة» بين طياته، [مصطفى كامل: 199].

(44) في 25 شباط (فبراير) 1895م استصدر اللورد كرومر من الحكومة المصريَّة مرسوماً بإنشاء «المحكمة المخصوصة» لمحاكمة مَنْ يُتَّهم مِنَ الأهالي بالتَّعدي على ضباط وجنود جيش الاحتلال بمصر، وهي المحكمة الَّتي صار لها شأن كبير في حادثة دِنْشَوَاي، ونصَّ المرسوم على تأليفها برئاسة وزير الحقَّانيَّة، وعضويَّة المستشار القضائي الانكليزي، وقاض انكليزي من محكمة الاستئناف الأهليَّة، والقائم بأعمال المحاماة والقضاة في جيش الاحتلال البريطاني بالقاهرة أو الاسكندريَّة، ومن يختاره وزير الحقَّانيَّة من رئيسي محكمة القاهرة أو الاسكندريَّة الابتدائيَّتَيْن، أي أن الغالبيَّة فيها للانكليز، وقد جعلوا لها نظاماً خاصَّاً، فلا تتقيَّد بأحكام قانون العقوبات، وكان إنشاء هذه المحكمة بمثابة انتقاص لسلطة القضاء المصري، وتثبيت لأقدام الاحتلال، فتقدَّم مصطفى كامل المصريين بالاحتجاج على تأليف هذه المحكمة الشَّاذة الَّتي أثارت سخط الشَّعب، ونشر احتجاجه في جريدة الأهرام: العدد 4 آذار (مارس) 1895م، تحت عنوان: (صواعق الاحتلال).

(45) 24 حزيران (يونيو) 1906م.

(46) لنظامها الخاص، فلا تتقيَّد بأحكام قانون العقوبات مطلقاً.

(47) الطَّنين: صوت الأُذن والذُّباب.. والطنطنة: صوت الطُّنبور وضرب العود ذي الأوتار، والطنطنة: كثرة الكلام والتَّصويت به، وهو المراد هنا (اللِّسان طنن).

(48) أصدر وزير الحقَّانيَّة بالوكالة بطرس غالي قراراً بتشكيل المحكمة لمحاكمة المتَّهمين برئاسة بطرس غالي ذاته رئيساً، وعضويَّة المستر هيتر نائب المستشار القضائي، والمستر بوند وكيل محكمة الاستئناف الأهليَّة، والقائمقام لادلو، وأحمد فتحي زغلول رئيس محكمة مصر الابتدائيَّة.

أخذت المحكمة في فحص الأدلَّة الَّتي استغرق «تمحيصها» ثلاثة أيَّام[49]، وقد أثبتت البراهين بأنَّ الانكليز هم الذين اعتدوا على الفلاح، وأهاجوا غضبه بقتلهم للحَمَام، وجرحهم للنِّساء، وتلفهم للمزروعات، وإن شهادة الطبيب الانكليزي[50] الَّذي انتُدِبَ لتشريح جُثَّة القبطان «بُول» الانكليزي قد أثبتت بالدليل القاطع بأن موته قد نشأ من تأثير حرارة الشَّمس المُحْرِقة، وأن ما به من آثار الجروح الطَّفيفة الَّتي أصابته[51] عقب المشاجرة، لا يمكن أن تكون سبب وفاته.

ومع كل هذه البيانات الواضحة، فإن المحكمة أصدرت حكمها في الخامس والعشرين من شهر يونيو[52] السَّالف الذِّكر كما يلي:

"1 ـ أربعة من المتَّهمين ينفَّذ عليهم عقوبة الإعدام في الحال[53].

"2 ـ اثنان آخران بالأشغال الشَّاقَّة المؤبَّدة[54].

"3 ـ متَّهم آخر بالأشغال الشَّاقة لخمسة عشر من الأعوام[55]، ورفيق له حُكِمَ عليه بنفس العقوبة لمدة سبع سنين[56]، وثلاثة آخرون بسنة حبس، وعلاوة على ذلك، فقد أضافوا جلد كل منهم علناً خمسين جَلْدَة[57]، وقد استغرق جميع ذلك وقوع الحادثة إلى أن صدرت الأحكام خمسة عشر يوماً.

---

(49) يتهكَّم المؤلِّف هنا على سرعة إنجاز المحاكمة.

(50) وهو الدكتور نولن، الطبيب الشَّرعي، الَّذي اعترف بأن جِرَاح (بُول) لم تكن كافية وحدها لإحداث الوفاة.

(51) أثناء دفاع الأهالي عن أنفسهم وأعراضهم وأموالهم ومحصولهم.

(52) التاريخ الصَّحيح: 27 حزيران «يونيو».

(53) وهم: حسن علي محفوظ، ويوسف حسن سليم، وسيِّد عيسىٰ سالم، ومحمَّد درويش زهران، وتمَّ إعدامهم شنقاً في دِنْشَوَاي.

(54) وهما: محمد عبد النَّبي (مؤذن القرية)، وأحمد عبد العال محفوظ.

(55) وهو: أحمد محمَّد السِّيسي.

(56) هذا خطأ، صوابه: محمد علي أبو سمك، وعبده البقلي، وعلي علي شعلان، ومحمَّد مصطفى محفوظ، ورسلان السَّيِّد علي، والعيسوي محمد محفوظ بالأشغال الشَّاقة سبع سنين.

(57) وهم: حسن إسماعيل السِّيسي، وإبراهيم حسنين السِّيسي، ومحمد الغباشي السَّيِّد علي، (الحبس مع التَّشغيل سنة واحدة)، وبجلد كل واحد منهم خمسين جلدة، وأن ينفَّذ الجلد أوَّلاً بقرية دنشواي. وسيِّد العوفي، وعزب عمر محفوظ، وسيِّد سليمان خير الله، وعبد الهادي حسن شاهين، ومحمَّد أحمد السِّيسي، بجلد كل واحد خمسين جلدة بقرية دنشواي، مع تكليف مدير المنوفيَّة بتنفيذ الحكم فوراً، (مصطفى كامل، ص 201).

تنفيذُ «الأَحكامِ»، فظائعُ الإنكليز ووحشيَّتُهُم:

في اليوم الخامس والعشرين من شهر يونيو[58] أيضاً، في السَّاعة الرَّابعة صباحاً، أُتِيَ بالأربعة المحكوم عليهم بالإعدام، وبالثمانية الأخرين المحكوم عليهم بعقوبات مختلفة، وسيقوا من سجونهم إلى قرية صغيرة تبعد عن محل الكارثة بثلاثة أميال، وهناك مكثوا في انتظار الجزاء الفظيع، والانتقام، أكثر من تسع ساعات، وأخيراً في السَّاعة الواحدة بعد الظهر، رُدُّوا إلى دِنْشَوَاي، لأن السَّادة الإنكليز رأت أن من الحكمة والدَّهاء، تنفيذ الحكم على المتَّهمين الأبرياء في محل وقوع الحادثة، وفي نفس السَّاعة والدَّقيقة الَّتي جرت فيها الواقعة (انظروا إلى الغطرسة الانكليزيَّة؟؟).

بعد ذلك، أخذوا في إعداد المكان لتنفيذ الأحكام الصَّادرة ببشاعتها، فتهيَّؤوا لذلك دائرة متَّسعة بلغت مساحتها المربَّعة أكثر من ميلين[59]، وقد أحاطوا ذلك المربَّع بالحبال المتينة، ثمَّ نصبوا فهيَّؤوا في الدَّاخل المشانق وغيرها من أدوات الانتقام الفظيع[60].

أُتِيَ بالمتَّهَمِين الأبرياء تحفُّهم العساكر الانكليزية السَّواري[61] من كلِّ جانب، ثُمَّ اصطفَّت العساكر المصريَّة من الخارج حول العساكر الانكليزيَّة لحمايتهم من المسلمين!! وكان المشرف على تنفيذ الأحكام رجلان، أوَّلهما المستر متشل الانكليزي، مستشار ناظر الدَّاخليَّة، وثانيهما مدير مديريَّة المُنُوفيَّة.

أخيراً، جاء الوقت لتنفيذ «الحكم» على أوَّل مُتَّهم[62]، فالتمس ابن الرَّجل أن يرىٰ أباه، ويحادثه المحادثة الأخيرة قبل شنقه، فَرُفِضَ طَلَبُهُ رفضاً باتّاً، وفي الحال، أجهزوا عليه في أقل من لمح البصر[63]، بين تهليل العساكر الانكليزيَّة، الَّتي كانت شاهرة سيوفها اللاَّمعة.

---

(58) الصَّحيح: في 28 حزيران (يونيو) 1906م، كان تنفيذ الحكم بصورة وحشيَّة، زادت فظاعة المحاكمة، وفاقت كلَّ ما يتصَّوره العقل، من وسائل الانتقام والتَّعذيب.

(59) وهي واضحة جليَّة في الصُّور المنشورة في هذا الكتاب.

(60) جَهَّزوا مكاناً خشبياً خاصاً، يُرْبَطُ إليه المحكوم لجلده دون حِرَاك.

(61) السَّواري: الخَيَّالة.

(62) بدأ التَّنفيذ في منتصف السَّاعة الثَّانية بعد الظهر.

(63) وبقي معلَّقاً ـ وهو حسن علي محفوظ ـ بينما نُفِّذ حكم الجَلْد في اثنين.

ثمَّ جيءَ بالمتَّهم الثَّاني[64]، وكانت عائلته وأقاربه وأصدقاؤه العديدون خارج الدَّائرة يصيحون ويبكون وَيُوَلْوِلُونَ، فلم يُجْدِ صراخهم نفعاً، وفاضت روحه الكريمة، شاكية باكية إلى رَبِّها من ظلم الانكليز.

طُرِحَت الجثث الهامدة على الحصىٰ، ثم ابتدؤوا في جَلْد الآخرين أمام تلك الجثث، وكانوا يُجْلَدُون بالسِّياط، كلُّ اثنين في دفعة واحدة[65].

والخلاصة.. إنَّهم أجهزوا في ذلك الزَّمن القصير علىٰ هذه الصُّورة الوحشيَّة على أربعة من الأبرياء، جَلَدُوا أكثر من ثمانية أشخاص، كل ذلك لم يستغرق أكثر من ساعة واحدة، وكان منظر تلك الرِّواية المحزنة ممَّا يبعث في القلوب البشريَّة عاطفة الشَّفقة والحنان إزاء هذه الأعمال البربريَّة السَّوداء، الَّتي لم يسبق لها مثيل، حتَّىٰ إن الأجانب الَّذين حضروا رؤية تلك المناظر المشؤومة فاضت أعينهم بالبكاء، وقلوبهم حسرة وأسىٰ، ولعنوا تلك السَّاعة التَّعيسة، وأولئكم الَّذين تسبَّبوا في إيجادها، وقد انفضوا مردِّدين قول بعض المستَشْهِدين: لعنة الله على المستبدِّين.

وسيبقى ذلك اليوم المشؤوم، يوم 28 يونيو (حزيران) سنة 1906م في تاريخ مصر المحزن، دليلاً قاطعاً على وحشيَّة الانكليز ومبلغهم من المدنيَّة والإنسانيَّة.

الحَقُّ يَعْلُو، كرومر يعترف بجريمته:

تصفَّحنا حديثاً[66] رسالةً باللُّغة الانكليزية من قلم اللُّورد كرومر، تحت عنوان:

---

(64) ثمَّ شُنِق الثَّاني بهذه الطَّريقة، يليه جلد اثنين آخرين.

(65) قال المرحوم أحمد حلمي، المحرِّر وقتئذ باللِّواء، في ختام وصفه لمأساة التَّنفيذ: «كاد دمي يجمد في عروقي بعد تلك المناظر الفظيعة، فلم استطع الوقوف بعد الَّذي شاهدته، فقفلت راجعاً، وركبت عربتي، وبينما كان السَّائق يلهب خيولها بسوطه، كنت أسمع صياح ذلك الرَّجل يلهب الجلادُ جسمَهُ بسوطه، هذا.. ورجائي من القرَّاء أن يقبلوا معذرتي في عدم وصف ما في البلدة من مآتم عامة، وكآبة مادَّة رواقها على كلِّ بيت، وحزن باسط ذراعيه حول الأهالي، حتَّى إنَّ أجران غلالهم كان يدوسها الذين حضروا لمشاهدة هذه المجزرة البشريَّة، وتأكل فيها الأنعام والدَّواب بلا معارض ولا ممانع، كأن لا أصحاب لها، ومعذرتي واضحة، لأنِّي لم أتمالك نفسي وشعوري أمام البلاء الواقع الَّذي ليس له منْ دافع، إلَّا بهذا المقدار من الوصف والايضاح»، [مصطفى كامل ص 203]، وهذا يدل على هوان المواطن صاحب الأرض في نظر المستَعْمِر المحتل، ولن تتحقَّق كرامة لأمَّة بغير الاستقلال الحق.

(66) قبيل طبع الكتاب سنة 1915م، أوَّل شهر أيَّار (مايو).

«عبَّاس الثَّاني»[67]، بحثنا ما بها، فألفيناها جميعها من أوَّلها إلى آخرها محشوَّة بالكذب والتَّدليس والأضاليل الَّتي لا نهاية لها.

وبالاختصار، فهي عبارة عن نسيج من الافتراء البارد، والتَّهكم القبيح، إلاَّ فصل قصير منها يختص بفاجعة دِنْشَوَاي، الَّتي أشعل نارها ذلك الشيخ المتبجِّح[68]، قبل خروجه من ديارنا، جدير بالتَّفكير وإمعان النَّظر الدَّقيق.

ويظهر لنا أن ضمير ذلك الشيخ قد أخذ يؤنِّبه بعد مرور ثمانية أعوام، على مرور الحادثة المشؤومة، إلى القُرَّاء تعريب جملته بحذافيرها، ولنا عودة إلى موضوع الرِّسالة الَّتي لا يصح إغضاء النَّظر على ما جاء بها، حتَّىٰ لا يغتر العَالَمُ بباطل دعوته الجديدة، كما صدَّقوه في حادثة دنشواي وغيرها، وها هو نَصُّ العبارة ننقله إليهم بالحرف الواحد:

«إنَّ حادثة دِنْشَوَاي الَّتي يُؤْسَفُ لها، والَّتي كانت نتيجتها الحكم على فريق من المُتَّهمين بأحكام شتَّىٰ، لم تكن مجحفة. إلاَّ أنَّها كانت قاسية وشديدة، وإنَّني أوَّل المعترفين الآن بالحقيقة».

* * *
* *
*

---

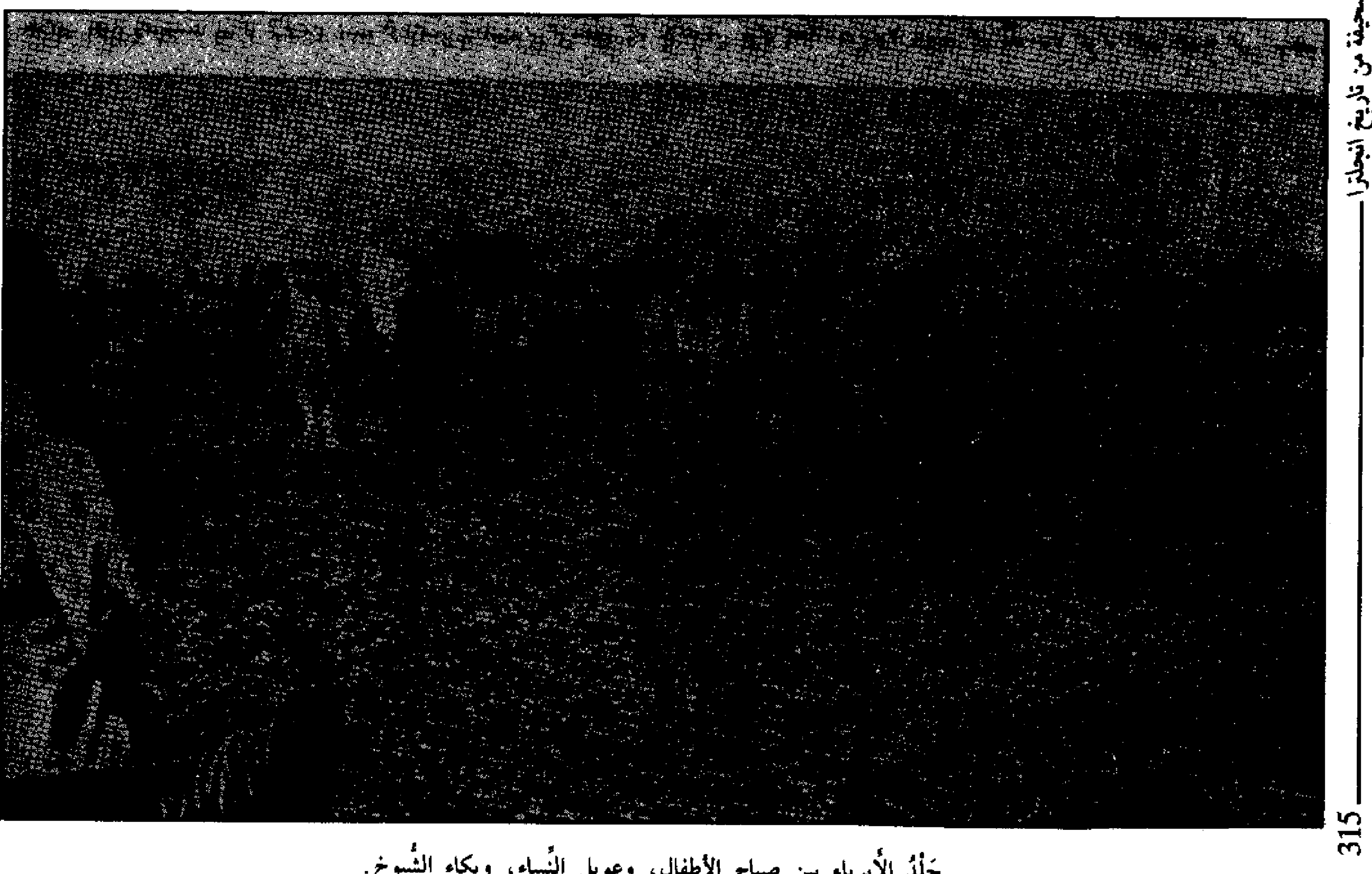
(67) الخديوي عباس حلمي بن توفيق بن إسماعيل، حفيد محمد علي، يُعْرَف بالخديوي عباس الثَّاني، ولد بالقاهرة سنة 1874م، وتعلَّم بمدرسة عابدين، ثمَّ في ڤيينا، ولي (الخديـويَّة) بعـد وفاة أبيـه سنة 1309هـ/1892م بإرادة سُلْطَانِيَّة من الأستانة، قصد أوروبا فالاستانة مصطافاً سنة 1914م، ونشبت الحرب العالمية الأُولىٰ وهو في الاستانة، فتأخَّرت عودته، فاتَّخذت الحكومة البريطانية تأخره وسيلة لخلعه وتعيين غيره، وبسطت حمايتها على مصر، واستقر عباس في لوزان (سويسرة)، إلى أن ولي أحمد فؤاد، فاتَّصلت بينهما الرُّسل، ونزل له عبَّاس سنة 1931م عمَّا كان له من حقٍّ في العرش، وقضىٰ بقيَّة حياته مغترباً، وتوفيِّ بسويسرة سنة 1944م، ودُفِنَ في القاهرة، كان فيه دهاء وذكاء، ينقصه الكتمان والحزم، [الأعلام 33/4].

(68) يعني اللورد كرومر، الَّذي تصرَّف في شؤون مصر من 11 أيلول (سبتمبر) 1883م، وحتَّى 6 أيار (مايو) 1907، وكان اسمه قبلها: افلين بارنج Sir Evelyn Baring، أمَّا أوَّل معتمد بريطاني لمصر بعد الاحتلال 1882م فهو اللُّورد دافرين Lord Dufferin.



نزول الجثث من أعلىٰ المشانق، وطي الحبال، وانتهاء آخر فصول تلك الرِّواية الدَّامية للقلوب، تحت ظلِّ العدل الانكليزي، والمدنيَّة السَّكسونيَّة.

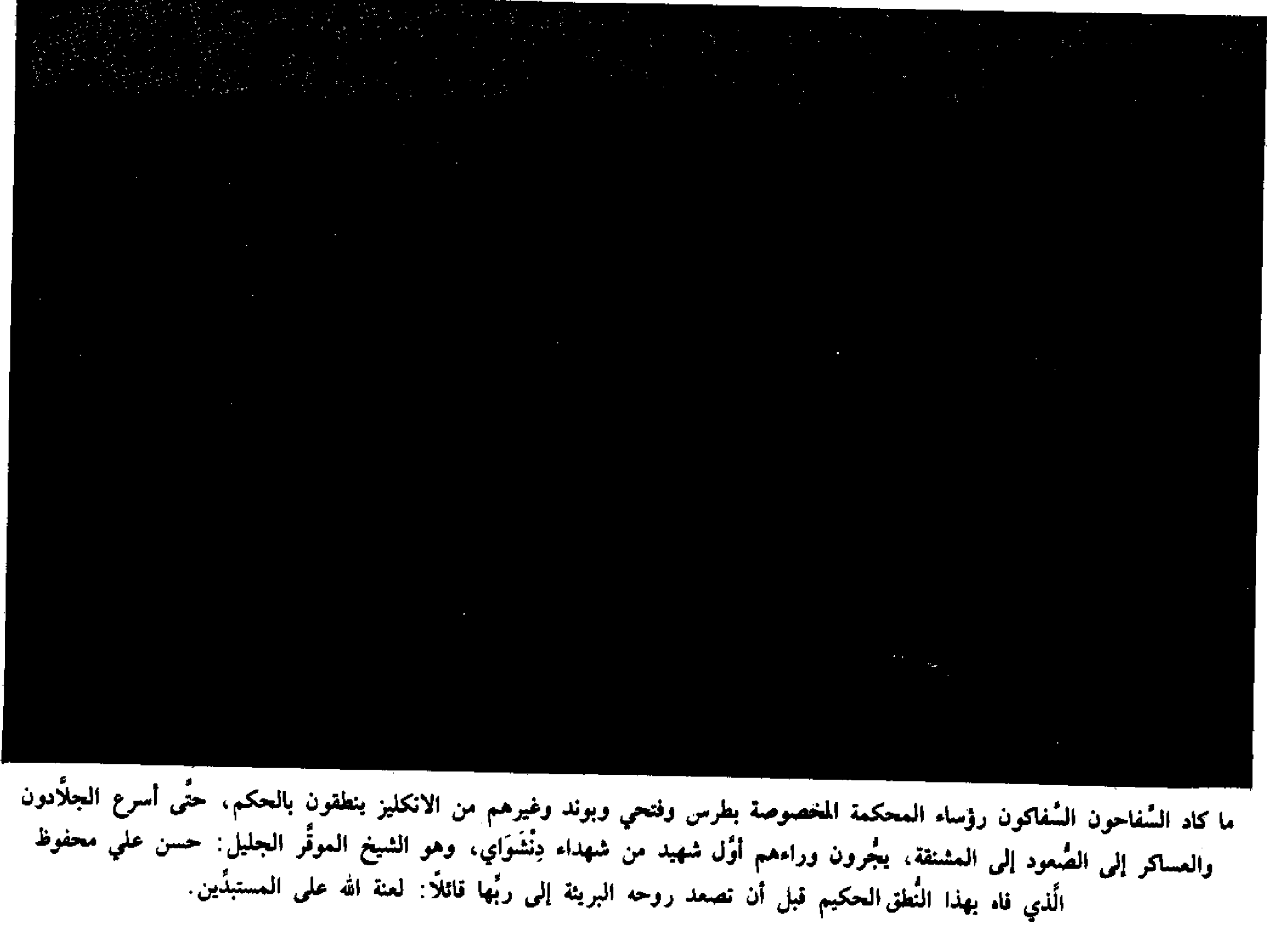
«وَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ ٱلذِّكْرىٰ».



جَلْدُ الأبرياء بين صياح الأطفال، وعويل النِّساء، وبكاء الشُّيوخ.



شهيد آخر يُشْنَق على مرأى ومسمع من عائلته وأولاده، بينما فرقة انجليزية من العساكر الإنجليزية السَّواري تغدو وتروح فَرِحَة مستبشرة كأنَّها حازت موقعة عظيمة، أو نالت نصراً كبيراً، وهكذا شيم الأدنياء الجبناء الَّذين ما خُلِقُوا إلَّا ليكونوا عاراً على الإنسانيَّة، وسُبَّة على المدنيَّة.

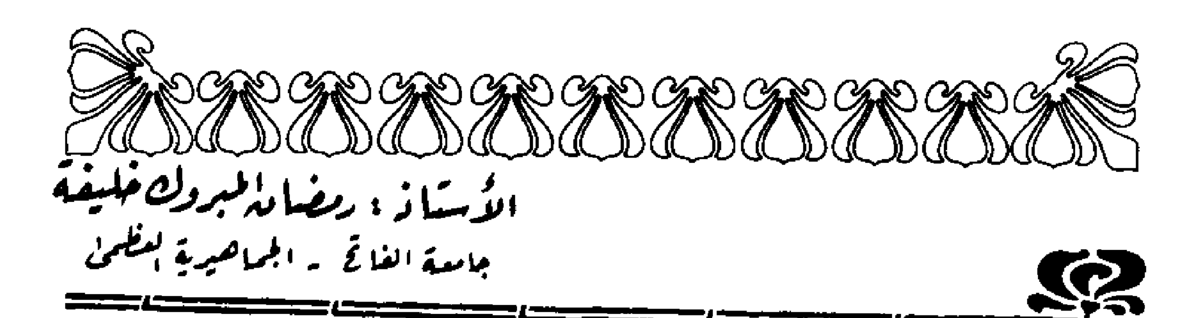


ما كاد السّفاحون السّفاكون رؤساء المحكمة المخصوصة بطرس وفتحي وبوند وغيرهم من الانكليز ينطقون بالحكم، حتّى أسرع الجلّادون والمساكر إلى الصُّعود إلى المشنقة، يجُرون وراءهم أوّل شهيد من شهداء دِنْشَواي، وهو الشيخ الموقّر الجليل: حسن علي محفوظ الّذي فاه بهذا النُطق الحكيم قبل أن تصعد روحه البريئة إلى ربِّها قائلاً: لعنة الله على المستبدِّين.

آخرون ممّن أُعدّوا للشنق، وهم يوسف حسن سليم، سيد عيسى سليم، ومحمّد درويش زهران.



غارات نورمان صقلية على موانئ شمال أفريقيا



الأستاذ : رمضان المبروك خليفة

جامعة الفاتح - الجماهيرية العظمى

سهّل على رُجار الثاني ملك جزيرة صقلية غزو موانيء إفريقية حالةُ الضعف والتفكك السائدة هناك بسبب الفرقة والمنازعات . ومما حفزه على غزو هذه الموانيء أيضاً أن المسلمين ما فتئوا يغيرون منها على مراكب النورمان في البحر المتوسط وعلى سواحل صقلية إذ لم ينسوا ضياع صقلية من أيدي المسلمين ، تماماً كما حدث بعد ذلك بأربعة قرون بالنسبة لمراكب الأسبان وسواحل الأندلس على أيدي العرب النازحين من الأندلس ، كذلك فعل النورمان في منتصف القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي بالنسبة لموانيء شمال إفريقيا من طرابلس شرقاً حتى برشك غرباً . إن النورمان بعد أن سيطروا على جزيرة صقلية من أيدي المسلمين سنة (484 هـ/1091 م) كانوا يطمحون في بسط نفوذهم على مدن شمال إفريقيا ، منتهزين فرصة ضعف إمارة بني زيدي في المهدية ، وانشغال المرابطين في مواجهة الموحدين ، وضعف الدولة الفاطمية في مصر ، وقيام الحروب الصليبية في المشرق[1] .

---

(1) أمين الطيبي : « جوانب من الحياة الاقتصادية في المغرب في القرن السادس الهجري/الحادي عشر الميلادي من =

ويُقصد بالحروب الصليبية بالمعنى الضيّق الحملاتُ التي شنّها الغربُ المسيحي - بتحريض من البابا أوربان الثاني في رومة - في الفترة ما بين عامي 1096 م و 1291 م لانتزاع فلسطين وبيت المقدس من أيدي العرب المسلمين ، إلا أن المجابهة بين الإسلام والمسيحية بدأت في الواقع منذ ظهور الإسلام في القرن السابع الميلادي ، واشتدَّتْ قُبيْل بدء الحروب الصليبية في المشرق في أواخر القرن الحادي عشر . ويدخل ضمن هذه الحروب استيلاءُ الروم البيزنطيين على جزيرتيْ كريت (961 م) وقبرص (965 م) ، وتوغلُهم في شمال بلاد الشام منذ منتصف القرن العاشر الميلادي . كما أن استيلاء النورمان - بمباركةٍ من البابا في رومة - على مدينة بَرْبَشْتَرْ بأقصى شمال الأندلس عام 1064 م والفتك بسكانها فتكاً ذريعاً حملةٌ صليبيةٌ حقيقيةٌ سبقتْ حملات الشرق بثلاثين عاماً .

إن استيلاء المسيحيين الإسبان - بمشاركة الرهبان والمتطوعين من فرنسا - على مدينة طليطُلة الأندلسية عام 1085 م كان حملةً صليبية ، وكذلك غارةُ البيزيين والجنويين الإيطاليين - بمباركةٍ من البابا - على مدينة المهدية بالبلاد التونسية عام 1087 م ، وما صحبها من تقتيلٍ ونهبٍ للأموال . وعلى ذلك فإن كافة الحملاتِ المسيحية في القرن الحادي عشر الميلادي ضد أرض الإسلام شرقاً وغرباً هي حروب صليبية .

ويوجز المؤرخ ابنُ الأثير (توفي عام 1233 م) قيامَ الحروب الصليبية في أواخر القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي فيقول : « كان ابتداءُ ظهور دولة الفرنج واشتدادُ أمرهم وخروجُهم إلى بلاد الإسلام واستيلاؤهم على بعضها سنة 478 هـ [1085 م] فملكوا مدينة طليطُلة وغيرها من بلاد الأندلس . . . ثم قصدوا سنة 484 هـ [1091 م] جزيرة صقلية وملكوها [أي النورمان من جنوب إيطاليا] . . . وتطرَّقوا إلى أطراف إفريقية فملكوا منها شيئاً [المهدية سنة 543 هـ/1148 م] وأُخذ منهم . . . فلما كانت سنة 490 هـ [1096 م] خرجوا إلى بلاد الشام »[2] . إن هذه الأحداثَ التي يشير إليها ابنُ الأثير تمثل هجماتٍ مسيحيةً صليبيةً على كافة أرض الإسلام من الأندلس غرباً إلى الشام شرقاً ، مروراً بجزيرة صقلية وشمال إفريقيا .

= خلال رسائل جنيزة القاهرة » ، مجلة البحوث التاريخية ، مركز دراسات الجهاد الليبي ، السنة السادسة ، العدد الثاني ، يوليو 1984 ، ص 447 .

(2) علي بن الأثير : الكامل في التاريخ ، الجزء الثامن ، ط3 ، دار الكتاب العربي ، بيروت 1980 ، ص 185 .

1 ـ إخفاق النورمان في الاستيلاء على مدينة طرابلس (537 هـ/1142 م):

كان من سُنَّة المسلمين منذ بداية الفتوح الإسلامية إقامة الرباطات بمحاذاة سواحل الشمال الإفريقي ، يعبدون فيها الله ويقيمون شعائر الدين ، ثم يحملون السيف لحراسة الوطن من العدو المتربص به من وراء البحر . وقد أصبحت تلك الرباطات مركزاً لقوافل التجارة ودوراً للعلم . يقول عبد الواحد المراكشي في أوائل القرن الثالث عشر الميلادي : « وما بين الإسكندرية وطرابلس الغرب حصونٌ متقاربة جداً ، فإذا ظهر في البحر عدوٌ نوَّر كلُّ حصن للحصن الذي يليه ، واتصل التنوير ، فينتهي خبرُ العدو من طرابلس إلى الإسكندرية أو من الإسكندرية إلى طرابلس ، في ثلاث ساعات أو أربع ساعات من الليل ، فيأخذ الناس أهبتهم ويحذرون عدوهم . . . »[3] . وبفضل هذه المحارس على طول ساحل شمال إفريقيا ازدهرت الحياة الزراعية والتجارية وظهرت بعض المدن الكبيرة التي أصبحت مراكز تجارية ، ومنها طرابلس التي أصبحت مطمعاً من مطامع النورمان لكي يتموا تحقيق أغراضهم السياسية والدينية والاقتصادية إذ أن الأحوال الداخلية في إفريقية الزيرية لم تكن تخفى على النورمان في صقلية ذلك لأن رُجار الثاني ، صاحب صقلية ، كان قد بث عيونه فيها فكانوا يوافونه بأخبارها مفصلة[4]. بالإضافة إلى أن قائد أسطوله جورج الأنطاكي كان قد نشأ وعمل في خدمة بني زيري في المهدية ، فكان لذلك حسن الدراية بطبوغرافية الساحل ومدنه[5] . وكان الاستيلاء على ميناء طرابلس أمراً مرغوباً فيه بالنسبة لرجار الثاني بالنظر إلى موقعها الحيوي . ورأى رجار أن الفرصة مواتية له لتحقيق غايته عندما علم أن أبا يحيى رافع بن مطروح قد أعلن استقلاله عن الأمير حسن بن علي الزيدي في المهدية[6] . لذلك أرسل رجار الثاني أسطولاً لمهاجمة طرابلس في

---

(3) عبد الواحد .المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، تحقيق محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي ، الدار البيضاء 1978، ص 491 .

(4) أبو عبد الله محمد بن خليل ابن غلبون : التذكار فيمن ملك طرابلس وما كان بها من الأخبار ، ط٢ تصحيح وتعليق الطاهر الزاوي طرابلس ، ليبيا 1967، ص 50 .

(5) أمين الطيبي : دراسات وبحوث في تاريخ المغرب والأندلس ، الدار العربية للكتاب ، ليبيا ـ تونس 1984، ص 116 ، حاشية 38 .

(6) عبد اللطيف محمد البرغوتي : تاريخ ليبيا الإسلامي منذ الفتح الإسلامي حتى بداية العصر العثماني ، نشر الجامعة الليبية ، بيروت 1971، ص 363 .

التاسع من شهر ذي الحجة سنة537هـ (25 يونيو 1143 م) .يقول ابنُ الأثير: «وفي هـذه السنة [537 هـ/1143 م] سارت مراكب الفرنج [النـورمـان] من صقلية إلى طرابلس الغرب فحاصروها . وسبب ذلك أن أهلها في أيام الأمير الحسن صاحب إفريقية [تـونس الحالية] لم يدخلوا أبداً في طاعته ولم يـزالوا مخالفين مشـاقين لـه ، قدَّموا عليهم من بني مطروح مشايخ يديرون أمرهم ، فلما رآهم ملك صقلية كذلك جهز إليهم جيشاً في البحر فـوصلوا إليهم تاسـع ذي الحجـة [25 يـونيـو 1143 م] فنـزلـوا البـلاد وقـاتلوه وعلقـوا الكلاليب في سور، ونقبوه . فلما كان الغد ، وصل جماعة من العرب [عرب بني هلال] نجـدة لأهل البلد ، فقـوي أهل طـرابلس بهمَ فخرجـوا إلى الأسطول فحملوا عليهم حملة منكرة . فانهزموا هزيمة فاحشة وقتل منهم خلق كثير ، ولحق الباقون بالأسطول ، وتركـوا الأسلحـة والأثقال ، والـدواب والآلات ، فنهبها العـرب وأهل البلد ورجـع الفرنـج إلى صقلية . . .»[7] .

هكذا فإن هذه الحملة باءت بالفشل الذريع إذ لم يتمكن النورمان من الاستيـلاء على المدينة لحصـانتها ، ويبـدو أن بني مطروح قـد أعدوا أثـر هذا العـدوان العدة للدفـاع عن أنفسهم ، هذا بالإضافة إلى دور القبائل العربية من بني هـلال وبني سليم حيث إنها قامت بدور بارز في نجدة سكان طرابلس ودحر المغـيرين النورمـان ، وهذا يتضـح من كلام ابن الأثير . كما رجع الأسطول النورماني إلى صقلية يجرّ أذيال الخيبة والهـزيمة . ثم عـزم رجار الثاني على محو عار هزيمته في طـرابلس سنة 537 هـ/1143 م ، فقـام بعد سنتـين ـ أي في سنة 539 هـ/1144 م ـ بالإغارة على مدينة طرابلس في قوة صغيرة للتمويه[8]. وقد أشـار ابن الأثـير إلى هذا الهجـوم تحت أحداث سنـة 539 هـ/1145 م فقال : « كـان صاحب جزيرة صقلية قد أرسل سريَّة في البحر إلى طرابلس الغرب . . . فنهبـوا وقتلوا . . . ففي أحـد الأيـام كـان [رجـار الثـاني] جـالسـاً في مَنْـظرةٍ تُشرف عـلى البحـر وإذ قـد أقبـل مركب . . . وأخبره من فيه أن عسكره دخـل بلاد الإسـلام [مدينـة طرابلس الغـرب] وغنموا وقتلوا . . .»[9] . يبدو أن الهجوم على طرابلس كان مفـاجئاً وخـاطفاً ، كما يبدو

(7) ابن الأثير : 9، ص 6 .

(8) السيد عبد العزيز سالم ومختار العبادي : تاريخ البحريـة الإسلاميـة في المغرب والأنـدلس ، دار النهضة العـربية للطباعة والنشر، بيروت 1969، ص 216 .

(9) ابن الأثير : 9، ص 9 .

أن رجار الثاني كـان يشنُّ حروبـاً صليبية عـلى مدن شـمال إفريقيـا مشاركـة منه في الحـروب الصليبية التي تجري في المشرق .

2 ـ مهاجمة جيجل والعيث فيها (537 هـ/1143 م) :

لما عاد الأسطول النورماني إلى صقلية على أثر الهـزيمة التي لحقت بـه في طرابلس سنـة 537 هـ/1142 م حمـل بعض المؤن ، واتجه إلى جيجـل شرقي مدينـة بجايـة وكانت تتبـع إمارة بني حماد أصحـاب القلعة . وكـان حظ هذا الأسـطول أكثر تـوفيقاً في جيجـل منه في طرابلس إذ تمكن من إنتزاعها عَنْوة ، وسفك النورمان دماء أهلها وسَبَوْا حريمها وأحـرقوهـا بـالنار[10] . يقـول ابن الأثـير : « . . . ورجـع الفـرنـج [من طـرابلس] إلى صقليـة فجهزوا أسلحتهم وتجهزوا إلى المغرب فوصلوا إلى جيجل فلما رآهم أهل البلد هربوا إلى البراري والجبال فدخلها الفرنج وسبوا من أدركوا فيها وهدموها وأحرقوها وخـربوا القصر الـذي بناه يحيى بن العـزيز بن حمـاد للنزهـة ثم عادوا »[11] . من هـذا يتضـح أن النـورمـان كـان هدفهم الوحيد محو عار الهزيمـة التي لحقت بهم في طرابلس وليس الاستيـلاء على جيجـل ، حيث إنهم اكتفوا بالنهب والسلب والسبي والتخريب ، ولم يقيموا في المـدينة بـل عادوا إلى صقلية . ويلاحظ أن هناك اختلافاً بين روايتي ابن أبي دينار وابن الأثير ، حيث قال الأول : وسفك النورمان دماء أهلها وسبوا حـريمها[12] ويعني كـل الحريم دون استثنـاء . بينما قـال الثـاني : فلما شاهـد أهل البلد النـورمان في البحـر فروا خـارج المدينـة إلى البر واعتصمـوا بالجبال الـوعرة من العـدو ، ودخل النـورمان المـدينة وسبـوا من وجدوا فيهـا ، وهو يعني العجزة الذين لم يستطيعوا الصعود إلى الجبال[13] . وعلى أية حال ، فإن السبي والتخريب والحـرق بالنـار وقع ، وهـو ما اتفق عليـه المؤرخان . ومـدينة جيجـل عـلى ضفـة البحـر المتوسط ، ولها ربض ، والبحـر يحيط بها ، ولمـا خرَّبهـا النورمـان بنى السكان لهم مـدينة حصينة على قمة الجبل فكانوا إذا حـلَّ فصل الشتـاء سكنوا المـرسى والساحـل ، وإذا حلَّ فصـل الصيف ووقت وجود أسـطول العدو النـورماني في البحـر ، انتقلوا إلى مدينتهم التي

(10) محمد ابن أبي دينار القيرواني : المؤنس في أخبار إفريقية وتونس ، تحقيق محمد شمام ، المكتبة العتيقـة ، تونس 1967، ص 93 .

(11) ابن الأثير : 9، ص 6 .

(12) ابن أبي دينار ، المصدر السابق : ص 93 .

(13) ابن الأثير : 9، ص 6 .

على قمة الجبل . وهي مدينة زراعية حيث يوجد بها السمن والعسل والزراعة والأسماك[14] . لقد تأثّر أهل جيجل بغارات النورمان عليهم . كما يبدو أن المدينة ذات موقع حيوي هام على البحر المتوسط كما أنها كانت ذات أهمية من الناحية الاقتصادية لوفرة الغلاف الزراعية والثروة الحيوانية والسمكية ، إلا أنها كانت مهملة غير محصّنة من قبل بني حماد ، مما سهّل على النورمان غزوها وتخريبها وترك أهلها لها . والذي يدلنا على أهمية المدينة هو أن أهلها كانوا يعودون إليها في فصل الشتاء حينما يكون البحر غير صالح لسير السفن فيه ، وبهذا يكون أهلها مطمئنين من خطر هجوم العدو النورماني وبهذا كانت لهم رحلة الشتاء والصيف بين جيجل وبين المدينة المحصنة على قمة الجبل .

ومما زاد حالة إفريقية سوءًا أن بعض عمال بني زيري صاروا يستعينون برجار الثاني ضد أمراء بني زيري تمكيناً لانفسهم من الاستقلال بأعمالهم كما فعل رافع بن مكي عامل بني زيري على قابس ، إذ تمكن رافع هذا من الاشتغال بإظهار أبهة الملك ، فبسط كفه للشعراء فاقبلوا على بلاطه ، وأهتم ببناء القصور حيث أكمل بناء قصر العروسين . وذكر التجاني أنه وجد عليه كتابة جاء فيها « أمر بعمل هذا الباب الشهم رافع ابن أمير الأمراء مكي بن كامل بن جامع في رجب سنة 500 هـ [1107 م]»[15] . وفي الوقت نفسه أمر ببناء نواة لأسطول بحري ، وحرص على بناء سفينة ضخمة بساحل قابس حيث أمدّه يحيى بن تميم بما احتاجه من مواد لبنائها، فكانت هذه السفينة سبباً في نكبته إذ اشتعلت نار الفتنة بينه وبين علي بن يحيى صاحب المهدية الذي أنف أن يكون لأمير بجواره أسطول يشاركه وقال : « لا يكون لأحد من أهل إفريقية أن يناويني في إجراء المراكب في البحر . . . »[16] . ليس الأمر مجرد أنفة وكبرياء ولكنه أراد احتكار التجارة البحرية لنفسه فوقف ضد رافع وطموحه البحري ، مما أغضب رافعاً فلجأ إلى رجار الثاني وطلب مساعدته فوعده بذلك . ويضيف التجاني قائلاً : « وعلم رافع بذلك فكتب لرجار صاحب صقلية يسأله الإعانة على علي ويخبره أنه إنما أنشأ تلك السفينة لبعث هدية يجب أن

---

(14) محمد الإدريسي : القارة الإفريقية وجزيرة الأندلس ، مستخرج من كتاب (نزهة المشتاق في اختراق الآفاق) ، تحقيق إسماعيل العربي ، دار المطبوعات الجامعية ، الجزائر 1983، ص 168 — 169 .

(15) عبد الله التجاني : رحلة التجاني ، ط٢ ، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب ، الدار العربية للكتاب ، ليبيا - تونس 1981، ص 95 .

(16) ابن الأثير : 9، ص 278 .

يهديها إليه ، فبعث رجار إلى قابس أسطولاً ضخماً لنصرة رافع . . . »[17] . لقد كانت تلك السفينة إذن سبباً في محنة قابس والمهدية معاً . ويظهر أن رافعاً كان من الذين لا يملكون وازعاً وطنياً ولا دينياً . فلم يكد ينكر عليه علي بن يحيى بناء السفينة حتى استنجد برجار الثاني صاحب صقلية المتربص بإفريقية ، وقدّم الطاعة له وطلب حمايته . وكان رجار يتحين فرصة كهذه لكي يثبِّت أقدامه على سواحل شمال إفريقيا .

3 - مهاجمة النورمان لمدينة برشك (539 - 540هـ / 1144 - 1145م) :

بعد أن هاجم النورمان مدينة جيجل وقاموا بتخريبها تحولوا إلى مهاجمة مدينة برشك وهي تقع غرب الجزائر بحوالي 200 كيلو متر ويؤكد هذا الهجوم هادي ووجر إدريس فيقول : « وفي نفس السنة [539 هـ/1144 م] أخذ النورمان برشك وهي تقع بين شرشال وتنس [أي غرب الجزائر العاصمة] فقتلوا سكانها وبيعت نساؤها وأطفالها لمسلمي صقلية . . . »[18] . من هذا يتضح أن المدينة كانت مهملة من قبل أمراء بني حماد رغم موقعها الحيوي الهام . كما يتضح أن أهلها لم يقوموا بأية مقاومة تذكر . ومن أين لهم بهذه المقاومة وهم لم يكونوا على دراية بالقتال ، مما سهّل على الغزاة مهاجمة المدينة . ويضيف الإدريسي فيقول : « ومدينة برشك مدينة صغيرة على تل ، وعليها سور تراب ، وهي على ضفة البحر ، وشراب أهلها من عيونٍ ماؤها عذب وافتتحها الملك . . . رجار في سنة 500 هـ [الصحيح هو سنة 539 هـ/1144 م] ، وبها فواكه وجمل مزارع وحنطة كثيرة وشعير »[19] . من هذا يتضح أيضاً أن المدينة كانت مهملة وغير محصنة بالرغم من خصوبتها وما بها من مزارع للفواكه والحبوب وبخاصة القمح والشعير ، وبالرغم من موقعها الحيوي الهام على البحر مما حفز النورمان على مهاجمتها .

وهكذا تميزت الفترة التي تقع بين سنة 537 هـ/1142 م وسنة 540 هـ/1146 م بنشاط عظيم من جانب أسطول النورمان ، ولكن هذا النشاط لم يكن موجهاً في هذه المرة إلى بني زيري بل إلى عمالهم السابقين والذين ثاروا عليهم مثل بني مطروح بطرابلس وبني

---

(17) عبد الله التجاني ، المصدر السابق ، ص 99 .

(18) H.R. Idris, **La Berbérie Orientale Sous les Zirides**, 2 Vols., Paris 1959, p. 345.

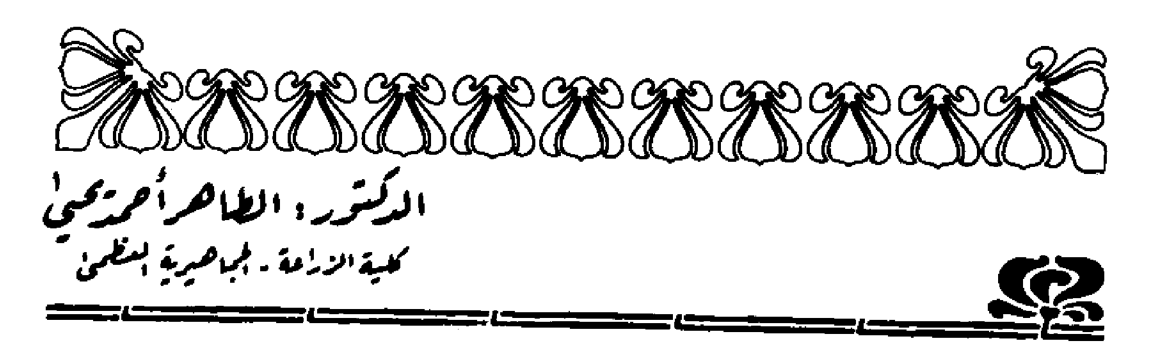
(19) الإدريسي ، المصدر السابق : ص 158 .

حماد في بجاية[20] . ولا يعرف ما إذا كان هذا العمل راجعاً إلى طلب الحسن بن علي الذي لم يكن قادراً على إخضاع بني مطروح بطرابلس وبني حماد في بجاية وإبقائهم تحت سلطانه ، أو إلى تفكير رُجار الثاني وهو الأرجح . ومهما يكن من أمرٍ ، فإن الأسطول النورماني بدأ ينفذ مخطط رجار التوسعي في شمال إفريقيا .

(20) أمبرتو ريتسيتانو : « النورمنديون وبنو زيري من الفتح النورمندي لصقلية حتى وفاة رجار الثاني (453 — 548 هـ/1061 — 1154 م) » ، مجلة كلية الآداب ، جامعة القاهرة السنة الثانية ، 1949، ص 187 .



تذليل الطبيعة لا قهرها



الدكتور : الطاهر أحمد مكي[1]
كلية الزراعة - الجماهيرية العظمى

إن المفهوم السائد في هذا العصر . . . عصر التسلط والجبروت هو أن الأمور كلها لا تقوم ولا تتحقق إلّا بمنطق القوة ، وإذا كان ذلك جائزاً في كثير من أمور التعامل بين بني الإنسان السائدة اليوم نتيجة القوانين الظالمة والموازين المقلوبة وكنتيجة حتمية لظهور مراكز القوة من إمبريالية ظالمة وصهيونية مدمرة وشيوعية حاقدة وفاشية متعفنة وحزبية مزيفة وغيرها . . . فإن هذا المنطق يجب ألاّ يكون بين الإنسان وقوانين الطبيعة العادلة ونواميسها المنسقة المتزنة .

إن عقيدة المسلم توحي إليه أن الله ربه قد خلق هذه القوى كلها لتكون له صديقاً وعوناً ، فلقد كرم الله سبحانه وتعالى الإنسان قال تعالى : ﴿ **ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً** ﴾ الإسراء 70 ، لقد كرمه بالعقل لكي يستخدمه في سبيل كسب صداقة نواميس الطبيعة وأن يتأمل فيها ، ويتعرف إليها ، ويتعاون معها ويتجه معها إلى الله ربّه وربّها . وإذا كانت هذه القوى قد تؤذيه أحياناً ، فإنها تؤذيه لأنه لم يتدبرها ، ولم يتعرّف إليها ، ولم يهتد إلى الناموس الذي يسيرها .

لقد درج الغربيون وهم ورثة الجاهلية الردماتية على التعبير بقولهم « قهر الطبيعة » ولهذا التعبير دلالته الظاهرة على نظرة الجاهلية المقطوعة الصلة بالله رب العالمين ، وبروح الكون المستجيب لله رب العالمين .

أما المسلم الموصول القلب بربه الرحمن الرحيم ، الموصول الروح بروح هذا الوجود والمسبحة لله رب العالمين . . . فيؤمن بأن هنالك علاقة أخرى غير علاقة القهر والجفوة ، إنه يعتقد أن الله هو مبدع الكون ومبدع هذه القوى جميعاً . خلقها كلها وفق ناموس واحد لتتعاون على بلوغ الأهداف المقدرة لها بحسب هذا الناموس . وإنه سخرها للإنسان إبتداء ويسر له كشف أسرارها ومعرفة قوانينها ، وأنَّ على الإنسان أن يشكر الله كلما هيأ له أن يظفر بمعونة من إحداها . . . فالله هو الذي يسخر نواميس الكون للإنسان وليس على الإنسان أن يقهرها قال تعالى : ﴿ **ألم تر أن الله سخر لكم ما في الأرض والفلك تجري في البحر بأمره ويمسك السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه إن اللّه بالناس لرؤوف رحيم** ﴾ الحج 65 ، وقال تعالى : ﴿ **هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور** ﴾ الملك 15.

إذن فإن الأوهام لن تملأ حس المؤمن تجاه قوى الطبيعة ولن تقوم بينه وبينها المخاوف لأنه يؤمن بالله وحده ، ويعبد الله وحده ، ويستعين بالله وحده ، ويعلم يقيناً لا شك فيه ولا لبس أو غموض بأن هذه القوى كلها من خلق الله وصنعه وتدبيره، لذا فإنه يألفها ويتأملها ويتعرف على أسرارها بعيداً عن العنف والجفاء ، فتلين له معونتها ، وتكشف له عن أسرارها ، فيعيش معها في كون مأنوس وصديق ودود . . . إقتداءً بهدي المصطفى ﷺ الذي أرسى دعائم المحبة والألفة بينه وبين نواميس الكون وهو ينظر إلى جبل أُحد الأشم ويقول « هذا جبل يحبنا ونحبه » . إنها كلمات تعبر عما في قلب المسلم الصادق المؤمن بربه رب الكون من صفاء وود وألفة وتجارب بينه وبين الطبيعة في أضخم معانيها وأشكالها .

فما أحوجنا معشر المسلمين إلى تصحيح مفهومنا وتغيير أوضاعنا وإعادة نظرتنا لنواميس الكون جميعها إلى نظرة المسلم المتفهم والمدرك والمتعلم . إلى أن نحطم آراء وأفكار الجهد والتخلف وأن نستنبط أفكارنا من القرآن الكريم ونسير بهدي نبيه فنقف من قوى الطبيعة موقف التعرف والصداقة لا موقف التخوف والعداء ، ونؤمن إيماناً لا يتزعزع بأن قوة الإنسان وقوة الطبيعة قوتان صادرتان عن إرادة واحدة هي إرادة الله ومشيئته

وكلتاهما محكومتان بإرادة الله وقدرته ومشيئته ، متناسقتان متعاونتان في الحركة والاتجاه . . . وتلك هي نظرة المؤمن الصادق الإيمان . . . المتنعم في ظلال القرآن .

ولنا معشر المسلمين في الظواهر الكونية السابقة واللاحقة العظة والعبرة لمن أراد أن يذكر ويتعظ . فلم تمنع السدود الضخمة العظيمة فيضانات المياه ، ولم تمنع القضبان الحديدية القوية ولا الخرسانة المسلحة سقوط العمارات من جراء هذه أرضية بسيطة لم تدم سوى بضع ثوان ، ولم تقف الحواجز والموانع بجميع أشكالها وأنواعها دون تحرك الرمال وزحفها أو تراكم الجليد وانهياراته ، ولم تجد مختلف الأدوية والعقاقير ومختلف المواد الكيماوية نفعاً في إبادة قوافل الجراد ووقف مسيرتها وتحركاتها . . . والأمثلة على ذلك أكثر من أن تحصى . . . فاعتبروا يا أولي الألباب . . . !!



قــراءة في كتاب

أوصاف الناس في التاريخ والصلات

لابن الخطيب



تحقيق الأستاذ : محمد كمال شبانة
مراجعة الأستاذ : عبد السلام شقور



إن اشتغالي بموضـوع الشعر المغـربي على عهـد بني مرين جعلني عـلى اتصال مستمـر بمؤلفات ابن الخطيب ، وقد أثار انتباهي وأنا أتصفح كتابه « أوصاف النـاس في التواريـخ والصـلات » ألوان من التصحيف وضروب من التحـريف ، وقصور بـيّن في « خدمـة » النص وتقريبه إلى القراء ، وذلك في طبعتيه ، وقد طبع الكتاب كما هو معروف مرتين : إحداهما بـ « تحقيق ودراسة » محمد كمال شبانة ، والأخرى بـ « تحقيق المرحوم الدكتور محمـد عبد الله عنـان » ، ونشر ضمن كتاب الـريحانـة ، وسينصرف حـديثي اليوم إلى الكتاب في طبعته التي تمت بتحقيق محمد كمال شبانة . والكتاب في طبعته الأخـرى يحتاج كذلك إلى مراجعة خاصة، وسنشير إلى بعض ما وقع فيه من أخطاء.

اطلع المحقق كـما يبدو من المقـدمة التي وضعهـا للكتاب عـلى نسخ عـديـدة منـه ، ولكننا ، وهذا غريب ، لا نجده يحيل عليها إلا نادراً . مع العلم أن بين تلك النسخ من الاختـلاف والتباين مـا يستوجب الاشـارة إليـه والتنبيـه عليـه . ومن المعـروف أن كتـاب الإحاطة يتضمن قدراً غير يسير من نصوص كتاب « أوصاف النـاس » إذ أن ابن الخطيب أثبت في الإحـاطة نصـوصاً كثـيرة نقلاً عن « التـاج » و « الاكليـل » ونصـوص هـذين

الكتابين هي التي تكون « أوصاف الناس » ، وقد يكون مفيداً الإشـارة إلى بعض تراجم كتاب «الاحاطة» التي وقع فيها النقل عن «الاكليل» و «التاج» وهي كثيرة. وفيما يلي التراجم التي وقع فيها النقل عن التاج.

ترجمة : ابن الحاج النميري ، أبو إسحاق إبراهيم[1] .

ترجمة : أبي بكر بن شبرين[2] .

ترجمة : محمد بن أحمد بن قطبة الدوسي[3] .

ترجمة : الخضر ابن أبي العافية[4] .

ترجمة : محمد بن محمد بن جزي[5] .

ترجمة : محمد بن محمد بن الحكيم[6] .

ترجمة : محمد بن محمد بن عبد الله اللوشي[7] .

ترجمة : محمد بن محمد بن عبد الرحمن اليحصبي[8] .

ترجمة : محمد بن إبراهيم بن علي بن باق[9] .

ترجمة : محمد بن عبد الله بن محمد بن لب الأموي[10]

ترجمة : محمد بن علي بن محمد العبدري[11] .

ترجمة : إبراهيم الساحلي[12] .

ترجمة : عبد الله بن إبراهيم ابن المرابع[13] .

ترجمة : عبد الله بن يوسف بن رضوان[14] .

---

(1) الاحاطة : 345/1 .

(2) الاحاطة : 241/2 .

(3) الاحاطة : 250/2 .

(4) الاحاطة : 415/1 .

(5) الاحاطة : 257/2 .

(6) الاحاطة : 266/2 .

(7) الاحاطة : 270/2 .

(8) الاحاطة : 273/2 .

(9) الاحاطة : 338/2 .

(10) الاحاطة : 433/2 .

(11) الاحاطة : 98/3 .

(12) الاحاطة : 329/1 .

(13) الاحاطة : 422/3 .

(14) الاحاطة : 445/3 .

ترجمة : علي بن محمد بن عبد الحق بن الصباغ العقيلي[15] .

وأما تراجم الإحاطة التي وقع فيها النقل عن « الاكليل » فهذه بعضها :

ترجمة : أحمد بن علي الملياني[16] .

ترجمة : محمد بن إبراهيم المعافري[17] .

ترجمة : محمد بن محمد بن أحمد بن شلبطور الهاشمي[18] .

ترجمة : محمد بن محمد بن حزب الله[19] .

ترجمة : محمد بن إبراهيم بن عيسى بن داود الحميدي[20] .

ترجمة : محمد بن محمد بن عبد الله بن مقاتل[21] .

ترجمة : محمد بن أحمد بن أحمد بن صفوان[22] .

ترجمة : محمد بن محمد بن عبد الواحد[23] .

ترجمة : محمد بن محمد بن الشديد[24] .

ترجمة : محمد بن عبد الله بن الحاج[25] .

ترجمة : محمد بن علي بن محمد بن خاتمة[26] .

ترجمة : محمد بن محمد بن إبراهيم : ابن العشاب[27] .

وهـذا ولم نتعمد استقصـاء كل تـراجم الإحاطـة التي تم فيها النقـل عن « التـاج » و « الاكليـل » لأن ذلك ليس من أهـدافنا ، ومـع ذلك يبـدو أن نصـوص الكتابين في

---

(15) الاحاطة : 122/4 .

(16) الاحاطة : 285/1 .

(17) الاحاطة : 341/2 .

(18) الاحاطة : 360/2 .

(19) الاحاطة : 367/2 .

(20) الاحاطة : 371/2 .

(21) الاحاطة : 379/2 .

(22) الاحاطة : 381/2 .

(23) الاحاطة : 382/2 .

(24) الاحاطة : 386/2 .

(25) الاحاطة : 442/2 .

(26) الاحاطة : 491/2 .

(27) الاحاطة : 525/2 .

« الإحاطة » كثيرة ، ولذلك كان من المفيد ، الرجوع إليها ، وذلك بالرغم من كون الإحاطة المعروفة حالياً ليست إلا مختصرا من مختصراتها ، ولو أن المحقق عاد إلى الإحاطة لأمكنه ـ على الأقل ـ أن يعرف بكثير من أعلام الكتاب ، وجلهم في حاجة إلى تعريف ، ذلك أن ابن الخطيب اكتفى في « أوصاف الناس ... » بذكر كنية الشخص أو نسبه وقليلاً ما يذكر الاسم الشخصي للمترجم به أو ما يفيد في التعرف على صاحب الترجمة .

ولو رجع المحقق إلى الإحاطة لأمكنه أيضاً أن يضبط أسماء المترجم بهم ، وأن لا يقع فيما وقع فيه من تصحيف لأسماء كثير منهم ، وسنتعرض إلى شيء من ذلك فيما يلي من الصفحات .

إن نصوص « أوصاف الناس » لوحات فنية قدم ابن الخطيب من خلالها ، صوراً للأعلام الذين ترجم بهم ، وهي ذات أسلوب متأنق ذي شفافية خاصة ، يكثر فيه من ضروب المجازات والكنايات ومن ثم فإن قراءتها تستلزم حذراً كبيراً . ولعل ابن الخطيب إنما كان هدفه من وراء اختيارها من كتابيه « التاج » و « الاكليل » اتحاف القارىء.

ونستعرض فيما يلي بعض ما وقع فيه المحقق من تصحيف وغيره مستأنسين في ذلك بنسخة خطية من الريحانة[28] لا تخلو هي كذلك من التصحيف ، مرجحين ، عندما نجد اختلافاً بين النصين ، ما نراه صحيحاً أو مناسباً ، ولن ننبه على جميع الفروق ، بل سنكتفي بالوقوف عند الكلمات ، والجمل ، والفقرات التي وقع فيها تصحيف أو تحريف أفسد المعنى .

وسنبتديء بالصفحة الأولى من الكتاب ، وهي تحمل رقم 22 ، لأن ما قبلها من صفحات خصصها المحقق لتقديم الكتاب . ويقع الكتاب ، إذا استثنينا المقدمة في 120 ص .

ص : 22 .

س : 7 . . . . والمحنة الربانية تصلح لديه أشواقها . وهو غامض والصواب : والمحبة الربانية تطلع إليه أشواقها .

---

(28) نسخة الاسكوريال ، رقم : 1825 وقد اطلعنا على صورتها بمكتبة العلامة عبد الله كنون الحسني التي حبسها على القراء جازاه الله خيراً ، وحيث نقول : وفي الاصل أو في ن . إ . فإنما نعني ، نسخة الاسكوريال هاته .

س : 8 . . . . حتى خلع لباس هذه البدنات ونزع نطاقها .
وفي الأصل : هذه البدنيات الدنيات ونزع نطاقها . . . وهو الصواب.

ص : 23 .

س: 6. . . . وجلى المعارف مفوفة المطارف للعيون. وفي الأصل: وجلى أبكار المعارف مفوفة. . .

ص : 24

س : 4 . . . . نجم ببلدية الشرق ، والصواب : ببادية الشرق .

س : 8 . وقلد بحر العصر من عقوده . .

والصواب : وقلد نحر . .

س : 11 . وموقد الأذهان وسرجها ، وفي الأصل : ومسرجها وهو الصواب .

ص : 25 .

س : 3 . حابق حلبة العلم .

والصواب : سابق حلبة . .

س : 5 . سقطت فقرة بكاملها ، وتوضيح ذلك فيما يلي :

ورد على هالتها أبراراً . وهذا كلام لا معنى له .

والصواب ورد على الحضرة ، فقامت له على رجل ، وأفعمت له من المبرة كل سجل ، فاتخذها داراً وملأ هالاتها أبدارا . . .

ص : 26 .

س : 4 . وأصبحت لشأنه من أنشد فيه « إنما الدنيا أبو دلف » وهذا ليس بشيء .

والصواب كما في الأصل : وأصمت لسان من أنشد فيه . « إنما الدنيا أبو دلف » .

س : 11 . وقضى لسبيله .

والصواب : ومضى لسبيله .

ص : 27 .

س : 9 . وغض الشبيبة ناضر .

والصواب : وغصن . . .

س : 10 . وانعقد على فضله الاجماع والاحقاف .

والصواب : والاصفاق .

س : 11 . ودون في الفقه والدواوين .

والصواب : ودون في الفقه الدواوين .

س : 12 . حتى أنشأ الزمخشري وابن عطية ، والصواب : حتى أنسى الزمخشري وابن عطية .

ص : 28 .

س : 3 . وصدر صدور هذه المائة .

وفي الأصل : وصدر من صدور . . .

وفي هامش الصفحة تعريف مطول بِأَبي البركات البلفيقي صاحب الترجمة ، وفي النفاضة[30] إشارة مهمة تفيد جديداً في الموضوع إذ فيها ما يشي بأن ابن الخطيب غير رأيه ، على عادته ، في شيخه هذا ، جاء في النفاضة بعد كلام : « وقدم للقضاء شيخنا الممتحن بالدنيا على الكبرة والغنى . . . » ولو رجع إليها المحقق لأفاد .

ص : 29 .

س: 4. . . . وأصالة تاملت (!) أرواحها بين بطولة (!) المحاريب. وهذا كلام لا يفهم، وصوابه كما في الأصل: وأصالة تأصلت أدواحها بين بطون المحاريب.

وفي الصفحة كذلك ضروب من الاختلافات أضربنا عنها لأن النص - على أي حال - يستقيم مع ذلك .

ص :30 .

س : 5 . ورضيع ثدي دين وسجادة . ولعل الصواب : ورضيع ثدي دين ومجادة وهو الذي في الأصل .

س : 9 . وديانة لا تعرف الشبهات حماها . وفي ن . إ . وديانة لا تقرب الشبهات حماها ، وهو أنسب .

ص : 31 .

---

(30) 113/2 .

س: 6. لقيته والحال سقيمة، والحملة بظاهر جيل الفتح مقيمة، وفي ن. إ: والمحلة، بتقديم الميم على الحاء.

32:

س : 9 . وأتى من الرسائل ، بالآتي السائل ، وكذا هي في الأصل الخطي ، ولعل الصواب : بالأتيّ السائل، والأتيّ: النهر.

ص : 33 .

س : 2 . وإن نظر وبحث نشر رسم المعاني وبعث ، والصواب : نشر رمم المعاني :

س : 3 . وله في فريضة الأدب سهم ، والصواب : وله في قريضه الأدب سهم .

س : 9 . أمام (كذا) بادية ، وضارع (كذا) بذكر الله . والصواب : إمام بادية وصادع بذكر الله في كل رائحة وغادية .

س : 11 . وضارب في هدف القبول بنصل . والصواب : وضارب في هذا الفن بنصل .

ص : 34 .

س : 1 . يقرطس أغراض الدعاية ويصميها . والصواب : يقرطس أغراض الدعابة ، كما في الأصل .

ص : 35 .

س : 4 . ثم أسرع ببلده فحط لعتاده الرحل . والصواب : . . . فحط القتادة والرحل .

س : 5 . وتوفر تعدي ـ في الخطابة ـ النشاط . وهو غامض ، والصواب : وتوفر إلى تقديمه في الخطابة النشاط . . .

ص :36 .

س : 1 . تقدم لداته ونفسه على أبناء جنسه والصواب : تقدم بذاته ونفسه . . .

س : 3 . إلى وقار تود رضوى حناصته ، والصواب : . . . رجاحته .

س : 8 . قد تثنى عليه الخناصر . والصواب : فذ « تثنى عليه الخناصر » .

ص : 37 .

س : 2 . أبي بكر بن شيرين ، كذا بيائين ، وكذا وقـع في بعض المصادر[30] إلا أن الشائع أنه بالباء بعد الشـين ، كما في الإحـاطة وأصـل الكتاب[31] والمـرقبة العليـا وغير ذلك[32] .

س : 5 . لا تـرى عوجاً ولا أمتـا . وهـو قـرآن . والصـواب : لا تـرى فيهـا عوجاً . . هـامش رقم 17 . وقع المحقق في تصحيف لفظ قـرآني آخر ، وذلـك في قولـه تعـالى : ﴿ ويسـألـونـك عن الجبـال فقـل ينسفهـا ربي نسفـاً ﴾ ، حيث ورد لفظ « ينسفها » بباء فنون . . .

وفي هامش رقم 16 . أوهام لعلهـا سبق قلم ، إذ ورد عنده أن ابن شـبرين ولد في حوالي 600 ! . . وتولى الكتابة السلطانية . . . عام 605 ! . . .

ص : 38 .

س : 1 . أن خطٌّ نزل عن درجته وانحط . والصـواب : إن خط نزل ابن مقلة عن درجته وانحط ، كما في الأصل .

س : 5 . (وبها مصرف الدولة في بلادها المستولى على طارفها وتلادها ، ويظهـر أن اللفظ الموضوع بـين هلالـين من اقتراح المحقق وفي الأصـل الذي عـدنا إليـه . . وكان مصرف الدولة في بلادها والمستولي . . .

س : 9 . وألقى له قبل السوادة ما له . قبل الوسادة ما له .

س : 9 . ونظمه في سمت الكتابِ . والصواب : في سمط الكتاب .

س : 11 . وقادته العناية هاك وهاتها . والصواب : ونادته العناية . . .

س : 11 . وتربي له ولايته منها على الأول . . . والصواب : وتربي له الآتية منها على الأول .

---

(30) انظر المجال الاعلام تـ . ليفي بروفنسال ص 298 ، ورحلة التجاني والحلل السندسية . .

(31) نقصد نسخة الاسكوريال .

(32) وقد رجح العلامة عبد الله كنون الحسني في بحث له عن ابن شبرين أنه بالباء بعد الشين . انظر سلسلة مشـاهير رجال المغرب . العدد الخاص بـ ابن شبرين .

وفي الصفحة أيضاً ألوان من الاختلافات لم نقف عندهـا لأنها كلها أوجـه جائـزة وإن كان من الواجب على المحقق أن يشير إليها .

ورد في السطر الرابع قول ابن الخطيب : وفد على الأندلس ـ يقصـد ابن شبرين ـ عند كائنة سبتة . . . وفي الهامش يذكر المحقق بعد كلام طويل عن مدينة سبتة السليبـة . أنه سيتحدث فيـما بعد عن هـذه الكائنـة . وقد قلبنـا جميع صفحـات الكتاب فلم نجـده فعل ، ومهما يكن فإن هذه الكـائنة تحـدث عنهاابن الخـطيب في اللمحة البـدرية[31] حيث قال : « وفي شوال من عام خمسة وسبعمائة قرع الأسماع النبأ الغريب من تملك مدينة سبتـة وحصولها في قبضة ملكه ـ يقصد ـ السلطان النصري . . . ».

ص : 39 .

في الصفحة طائفة من الأغلاط المطبعية ، وقلما يسلم مـطبوع منهـا ، ومن ذلك : وسير ، بدلاً من : وسيمر ، (453) ويخبر ، بدلاً من : ويخبر . في س : 5 .

ص : 40 .

س : 8 . وحاسن عقائل الحي . وفي الأصل الخطي : وداس .

س : 11 . وروضات آدابه أزهار . والصواب : ذوات أزهار .

ص : 41 .

س : 17 . أبي القاسم المعروف بابن الجهالـة . وفي الأصل الجقـالة بـالقاف بـدل الميم .

س : 18 . صدر في القضاء . والصواب : في القضاة .

س : 18 . وطائع لسيـوف الكلام . وفي الأصـل : وطابـع لسيوف . . . وهـو أنسب .

ص : 42 .

س : 2 . وحامل لواء بيانها ، والصواب : بيانها .

س : 8 . وقعـد لهذا العهـد الأكبر ، وليس بشيء . والصـواب : وأقعده هـذا العهد الكبر .

---

(31) اللمحة البدرية ص : 66 .

س : 9 . فتعطلت لضعفه تلك النسوق . والصواب : تلك السوق .

ص : 43 .
س : 2 . أبي الحجاج المتشافري ، وفي الأصل وفي غيره : المنتشافري .

ص : 44 .
س : 4 . ومحاضزة تتجلى بها الليالي القصار . وفي الأصل : ومحاضرة تتحلى وهو الأنسب .
س : 12 . كان أبوه رحمه الله خطيب مالقة صدر فضلائها . والصواب : وصدر فضلائها .

ص : 45 .
س : 3 . فأجال براعته وشهر براعته . وفي الأصل : فأجال يراعته وهو الأنسب .
س : 11 . أبي زيد خالد بن خالد . وفي الأصل : ابن أبي خالد .

ص : 46 .
س : 10 . أبي عبد الله بن عبدة . وفي نسخة الأسكوريال : بن عبيدة .
س : 13 . ولا نسب له حليف ولا جور : حيف ولا جور .

ص : 47 .
س : 12 . إلى وقار تحسد العضاب (كذا) سكونه ، وتهوى أن تكونه ، والصواب : . . . تحسد الهضاب .وفي الصفحة ألوان من الاختلافات تركناها كذلك .

ص : 48 .
س : 3 . مجتهد مشمر منقبض عن الناس متغمر . والصواب : متنمر .
س : 4 . وتبلغ بالقليل فغانه . والصواب : فقاته .
س : 9 . وتقلد في شتى المآخذ وتلون . والصواب : وتقلب في شتى . . .

ص : 49 .
س : 3 . مجدد مرتل . والصواب : مجود مرتل . وعابر متبتل . والصواب : وعابد . . .
س : 3 . متبتل على ما يزلفه من صالح الأعمال وهو غامض ، إذ سقط كلام ،

والصواب : متبتل ، مشتغل بما يعنيه مثابر على ما يزلفه من صالح الأعمال . . .

س : 6 . ولم يزل يرفعه يضبعه . والصواب : بضبعه .

ص : 50 .

س : 3 . وسائر في فن العلم ووهاده . والصواب : في قنن العلم ووهاده .

ص : 51 .

س : 1 . ومواصلاً لا رقة فيه وسهاده . والصواب : لأرقه فيه. . .

س : 5 . وواصلا الغبوق الصبوح . والصواب : بالصّبوح .

س : 9 . وصدرت عنه إلى هذه البلاد قصيدة نبوية ، وفي نسخة الاسكوريال : . . . هذا العهد قصيدة نبوية ، وبين العبارتين فرق كما لا يخفى .

ص : 52 .

س : 3 . مدد المقاصد . والصواب : مسدد المقاصد .

س : 7 . وانتصاب غرضه إسهامها. والصواب: لسهامها.

س: 11. وأن نوزع فيها بخصام. وخلفه الذي رأس من بعده. وفي نسخة الاسكوريال: وإن نوزع فيها بخصام. كفاه قاضي القضاة: أبو أمية بن عصام، فخلفه . . .

س : 13 . لولا تهور وافراط . وفي نسخة الاسكوريال : لولا تهور كثر وافرط . وهو أنسب إذ يرد بعده : وطيش تخبط في شركه وتورط .

ص : 53 .

س : 4 . وأصلح بتعريضه واقتصد . وفي نسخة الاسكوريال : وأصلح بتعريفه وأفسد ، وهو الأنسب .

س : 24 . حتى تضوع نسيمه الهمم لطبيعة الشمائل والشيم ، وهذا ليس بشيء . إذ أن كلاما سقط لم ينتبه إليه المحقق ، والصواب : حتى تضوع نسيمه ، وتحدث بخبره زائد العلم ومسيمه، إلى نفس بعيدة الهمم، لطيفة الشمائل والشيم. كذا في نسخة الاسكوريال.

ص : 54 .

س : 3 . متقنن مشارك . والصواب : متفنن . .

س : 13 . حسر (!) قدح (!) تلوينها . والصواب : حسد قزح تلوينها .

س : 13 . إلى خط يقف عنده الطرف وأدب، ولا يتجاوزه الظرف، وأدب . .

وسقطت جملة. والصواب: الى خط يقف عنده الطرف ولا يتجاوزه الظرف. وأدب . . .

ص : 55 .

س : 7 . زارا بابنة العنقود . والصواب : زاريا . . .

س : 15 . جالسته . . . فرضت روضا تعطر وتأرج . والصواب : فرأيت روضاً تعطر وتأرج .

س : 17 . وقعدت تحت عمامة الصيب . والصواب : غمامه الصيّب .

ص : 56 .

س : 3 . تابعة ما لقية . والصواب : نابغة . . .

س : 4 . وتألق البارق خلال . . . والصواب : وتألق تألق البارق خلال . . .

س : 10 . وأبناء السراة الحسناء . والصواب : الحسباء .

س : 11 . وأحبوا فرادى وماتوا جميعاً . والصواب : وأحيوا فرادى . . .

س : 12 . وأرسلوا العبرات مزنا . والصواب : وأرسلت العبرات عليهم مزنا . وذلك لأنهم ماتوا كما قال سابقاً .

ص : 57 .

س : 4 . وجعله وسيلة كربته . والصواب: كديته بالدال بعد الكاف.

ص : 59 .

س : 3 . ولكم ظهر علينا ، معشر بنيه شارة تجلى بها المعين . . . فهي إليه منسوبة . وهذا كلام لا يستقيم . والصواب : وكلما ظهرت علينا معشر بنيه من شارة تحلى . . . فهي إليه منسوبة .

س : 4 . وقلد نحور الملوك ما يزر بجواهر . . . والصواب : ما يزري بجواهر . . .

ص : 60 .

س : 3 . ولسلفه المزية والتقويم (كذا) والمتات إلى كريم ذمامه (كذا) . . . والصواب : ولسلفه . . . المزية والتقديم والمتات الذي كرم ذمامه ، واستقر في يد الراعي زمامه . . .

ص : 61 .

س : 5 . وهو من أهل الوفاء . . . المشاركة . والصواب : والمشاركة .

س : 14 . إلى اكتساب المعلومات . والصواب : المعلوات .

س : 19 . وله شعْر أنيق « الحلية » جاز . . . والصواب : جار في نمط العلية كما في الأصل.

ص : 62 .

س : 4 . والبطل الذي لا ترد شباة يقده . والصواب : نقده .

س : 12 . ثم كَرَقَ الدولة قد جفت . والصواب : قد رجفت .

ص : 63 .

س : 1 . وأجر (كذا) هداه (كذا) في ذلك فضل ومنه . والصواب : وأجرى هواه . . .

س : 13 . وسد في وجيه النية بابه . والصواب : . . . في وجه الدنية بابه .

ص : 64 .

س : 12 . وصمد عندها صباح السرى . والصواب : وحمد عندها صباح السرى .

ص : 65 .

س : 2 . ومؤتم أملاكها ، والصواب : مؤتمن . .

س : 9 . بين قلمه وأدواته . وفي الأصل : ودواته وهو الأنسب.

س : 14 . تنازع الارض طيب رباه . وفي الاصل : رياه ، وهو الانسب .

س : 18 . لا يغيص ، والصواب : لا يغيض .

س : 19 . إذا ذكر الصالحون (. . .) وترك المحقق مكان الكلمة فارغاً . وبهامش الصفحة قال : وفي نسخة « بحي هلا » . والصواب : إذا ذكر الصالحون فحي هلا ومعناه كما في القاموس : « حي أي هلم ، وهلا أي حثيثا » والعبارة تفيد الترحيب وما يقوم مقامه .

س : 19 . وأكرم بطريفة وتالدة . والصواب : بطريفه وتالده .

س : 20 . أصبح لعبة الطرف ناسيا . وهو غامض . والصواب : أصبح لهبة الظرف ناسيا .

ص : 66 .

س : 7 . فرع محل بسف . والصواب : فرع مجد بسق .

ص : 67 .

س : 13 . إلى أن عضه الدهر بنات . والصواب : بناب .

ص : 68 .

س: 17. واطلع من آيات السعادة آية. وفي الأصل: وأطلع من آيات السعادة له آية.

س: 18. بالخطط التي هي لغير غاية. والصواب: لغيره غاية.

ص : 70 .

س : 2 . . . . على وفور لبته . والصواب : حلبته .

س : 14 . انتحل . . . الهزل من أصنافه ، وجنى كثرة الابداع . . . وقد سقط كلام . وفي الاصل : انتحل . . . الهزل من أصنافه فأبرز در معانيه من أصدافه ، وجنى ثمرة . . .

س : 15 . ثم تجاوزه إلى المغرب وتخطاه . والصواب : المعرب ، بالعين المهملة. والكلام عن الشعر.

ص : 71 .

س : 18 . فضح فرسان المتهارق . والصواب : المهارق .

س : 19 . وإن جلى أفكار أفكاره . والصواب : أبكار أفكاره .

ص : 73 .

س : 6 . ومضى لسبيله فقيدا أعم بفقد وخص وهاض أجنحة . . . والصواب : . . . عم فقده وخص ، وهاض أجنحة . . . كما في المأصل .

ص : 75 .

س : 2 . وتجاوز في السر (!) وماجده (!) وهذا ليس بكلام . والصواب : وتجاوز في السرو وما حدّه .

س : 4 . وأسواق الاسواق تغلى بضائعه . والصواب : وأسواق الاشواق . .

س : 16 . ومعاشرة صروف من الدهر وضروب . وفي الأصل : ومباشرة صروف من الدهر . . . وهو الانسب .

ص : 76 .

س : 6 . وقد خلف عقياً نجيباً ، والصواب : عقيبا .

س : 10 . أبي جعفر . وفي الاصل : ابنه ابن جعفر . يقصد ابن المترجم به سابقاً وهو أبو إسحاق بن جعفر .

س : 12 . إن فكر ورى فأعمل ، وهو غامض ولعل الصواب ما في نسخة الاسكوريال : وهو : إن فكر وروى ، أنهل الخواطر وروى .

س : 14 . وله منطق إن حاول الصعاب فيلينها . والصواب : . . . يحاول الصعاب فيلينها .

س : 16 . وقد خطب من بيانه لهذا المجموع . وفي نسخة الاسكوريال : قال المؤلف : وقد حظيت من بيانه . . . وهو الصواب .

س : 16 . ولم أقف منه عند نبرة المسموع . وفي ن . إ . . . . عند خبره المسموع وهو الصواب .

ص : 77 .

س : 12 . ومجد ضميم . والصواب : صميم .

س : 14 . وتقلب بين الجد والشكر . والصواب : بين الحمد والشكر .

ص : 78 .

س : 4 . أبي زيد . . . المينشتي . وفي ن . إ . الينشتي .

س : 10 . أبي جعفر المعروف بالبقيل (كذا) . وفي ن . إ . بالبغيل .

س : 11 . وغرة في الزمن واضحة وفي ن . إ . : وغرة في الزمن البهيم واضحة . وهو الانسب .

ص : 79 .

س : 1 . ونفذ فأبرز . وفي ن . إ . : ونقد فأبرز . وهو الصواب .

س : 11 . ومكن الجنون السود من سويداء جنانه . والصواب : ومكن الجفون . . .

س : 13 . ولما نصب عود تلك الشبيبة . والصواب : ولما نضب عود . . .

س : 15 . وظهرت عليه نبعات عبر لها اللجة . والصواب : تبعات عبر لها اللجة .

السطر ما قبل الاخير : والقائمة بحساب تلك البلاد . والصواب : بحسنات تلك البلاد .

ص : 81 .

س : 1 . إن أنشأ دون (!) وتقلب في أفانين البلاغة وتلون (كذا) وفي ن . إ . : وإن أنشأ ودون وتقلب في أَفَانِين البلاغة وتفنن . وهو الصواب .

س : 7 . فشعشع مداحها . والصواب : مداها .

س : 18 . ابن عبد الله . . . المعرف بعماتي . وفي نسخة الاسكوريال : بعمامتي .

س : 16 . . . . تألق البارق ، دخل على أمير بلده . . . وقد سقط كلام بين لفظتي « البارق » و « دخل » . ففي الاصل : . . . تألق البارق ، وكان شاعراً مُكْثِراً ، وجوادا لا يخاف عثارا ، دخل على . . .

ص : — 83

س : 2 هذا وله جرت طير البلاغة . . . وهذا ليس بشيء . والصواب : هذا ، ولو زجرت طير البلاغة . . .

س : 3 . لما قضيت بعد . والصواب : لما قضيت حقه بعد .

س : 6 . وله المقام النصري وسائل قربي . والصواب : وله إلى المقام . . .

السطر الأخير : وعجل آثارها . والصواب : ثارها ، فالشاعر يريد أن يثأر لأبيه من قتلته النصارى .

ص : 84 .

س : 3 . وقد كفا . والصواب : كبا .

س : 5 . ولم يستفزه المقول . . . والصواب : الهول .

س : 7 . مع انتحاله . والصواب : مع قلة انتحاله .

س : 11 . بحر لرسوم المكارم . وفي ن . إ . : يحيي رسوم وهو الصواب.

السطر الأخير : قدم على الحضرة . . . رداء حق الطاعة . والصواب : لاداء حق . . .

ص : 85 .

س : 2 . ابن عبد الله السراج . وفي ن . إ . : ابن السراج .

س : 14 . أبرع من رتع التعاليم وعلمها . والصواب : أبرع من رتب . . .

ص : 86 .

س : 1 . والمحاضرة المستقرة للحلوم . والصواب المستفزة للحلوم .

س : 2 . والدعابة التي ما خالع العذار فيها بالمنوم . والصواب : بالملوم .

ص : 87 .

س : 4 . عدل عن اللفظ القريب الحوشي . . . والصواب : إلى الحوشي . . .

ص : 88 .

س : 2 . أبي عبد الكفيف . وفي ن . إ . : زيادة ، وذلك كالآتي : أبي عبد الله النميري ، الكفيف .

س : 14 . فإنْ نسب جرى قلم ما كتب . وفي ن . إ . : فإن نسب جزى كل قلب بما كسب . وهو الصواب .

ص : 89 .

السطر الاخير : . . . إلى السلف الكريم عظم ذمامها ، وارتفع أخلافها بين القيادة وأعمالها . وفي ن . إ . : إلى السلف الكريم عظم ذمامها ، وثبتت أحكامها ، وخطوة ظفر منها بالامل ، وارتفع أخلافها بين القيادة والعمل .

ص : 90 .

س : 2 . وبشر بشار أولى الفساد وفراها . وفي ن . إ . : وبشر أبشاو ، وهو الصواب .

س : 3 . فكم عاشق انتجز للوصول ميعادا . والصواب : . . للوصل ميعادا . السطر الأخير : وثاني . . . والنقط من وضع المحقق . وفي ن . إ . وثاني السموأل ابن عاديا في الوفاء .

ص : 91 .

س : 5 . ميز الله الخاص من الزائف . والصواب : الخالص من الزائف .

السطر الاخير : ومنتضى المعاني الصادرة والواردة . والصواب : ومقتضى المعاني . . .

ص : 92 .

س: 8. أبي عبد الله العبدوني. والصواب: العبدري

ص: 95.

س : 3 . ووسم بعد الاغفال بسيمة . والصواب : بسمة ، بدون ياء بعد السين .

س : 6 . الشريف أبي عبد الله بن الحسن الحسيني . وفي ن . إ . الحسني بفتح الحاء .

س : 9 . ذو نفس أصفى من الماء النمير ، وبشهامة ... والصواب : وشهامة السطر الأخير : وتردد ما بين غدوه في المجد وروحه . وفي ن . إ . : وتردد ما بين غدوة وروحة ، نشأ في المجد والرئاسة العزفية تعلهُ ... وهو الصواب .

ص : 96 .

س : 13 . أبي الحسن بن عمر ، وفي ن . إ . : بن عمرو .

س : 16 . وبلغ من ابنه هذا ... الغاية في الترف . والصواب : بلغ ابنه هذا ...

ص : 97 .

س : 9 . وفضل سديد . والصواب : وقصد سديد .

ص : 99 .

س : 11 . واشتهر الصباح إذا تجلى . والصواب : واشتهر اشتهار الصباح إذا تجلى .

ص : 102 .

س : 4 . ومساعده على تشريعه . والصواب : تشريقه .

ص : 103 .

س : 4 . وقد قضت الرحال . والصواب : وقد قوضت الرحال .

ص : 104 .

س : 2 . ولما هدر الضيق . والصواب : ولما هدر الفنيق .

س : 9 . أبي الحسن بن تـداوت . والصواب : أبي علي الحسن بن تـدرازت وأخباره واردة في تقييدات ابن الحاج وغيره .

س : 10 . الزمان الهاطل . والصواب : الماطل .

س : 13 . فإذا تناول القاع ووشاها . والصواب : الرقاع ووشاها .

س : 14 . وغشى الطروس من خلل (!) بيانه فما (!) غشاها ودت الجـرود (!) وفي ن . إ . : وغشى الـطروس سلك بنانـه وحلل بيـانـه بمـا غشـاهـا ، ودت الخدود أن تتمثل طرساً . وهو الصواب .

س : 19 . ونشـأ ابنـه هـذا كـريم النشـأة . . . وكنـوفـا . . . والصـواب : مكنوفا . . .

ص : 105 .

س : 12 . وتتجلى لباتها بقلائد . والصواب : وتتحلى لباتها . . .

ص : 106 .

س : 13 . مـورد تـرده البهيم فـتروى . في ن . إ . الهيم فـتروى . وهـو الصواب . والهيم : الابل العطاش .

ص : 107 .

س: 6. وتدخر لقصب السبق إذا أحصروا. والصواب: ويدّخر له قصب السبق إذا أحصروا. . .

ص : 108 .

س : 12 . واتقى بمهجته نضالها . والصواب : نصالها .

س : 16 . أبي عبـد الملك . والصـواب : ابن عبـد الملك . وهـو ابـن عبد الملك الابن ، وقد قضى الشطر الاخير من حيـاته غـريباً في الانـدلس بخلاف والـده الـذي اكتفى بزيـارة الجزيـرة الخضراء منها ، عقـد له ابن الخـطيب ترجمـة مفيدة[32] منهـا قوله : « تقلبت به أيدي الدهر بعد وفاته لتبعة سلطته على نسبه. . . [33] .

---

(32) الاحاطة : 527/2 .

(33) يستحسن أن ينظر في هذا الموضوع الترجمة الهـامة التي وضعهـا د . محمد بن شريفـة للمؤرخ ابن عبد الملك في مقدمة السفر الثامن . (مطبوعات الاكاديمية الملكية المغربية) .

السطر الاخير : وجد الجميم فعافه وتبقل ، وحل من بلده مراكش لما جف حوضه . . . والصواب : ووجد الجميم فعافه وتنقل ، رحل من بلده . . .

ص : 111 .

س : 16 . الاديبة أم الحسين . . . ثالثة حدلة (كذا) وولادة . والصواب : ثالثة حمدة وولادة . والمقصود بحمدة ، الاديبة التي وصفت بخنساء المغرب ، ويقال لها أيضاً حمدونة ، وهي من وادي آش[34] .

ص : 112 .

س : 6 . توجه بعض الصدور إلى اختيارها . وفي ن . إ . : اختبارها .

ص : 116 .

س : 2 . وخطب السفارة . وفي ن . إ . : وخطب للسفارة .

ص : 117 .

س : 1 . وقع ، نتيجة لتركيب أسطر الكتاب أثناء الطبع تقديم وتأخير لا يصح . فقد ورد عنده : طالما نظر بين قوي يقضي عمره في الحقوق . والصواب : طالما نظر بين قوي ومسكين ، وذبح بغير سكين ، يقضي عمره . . .

السطر الاخير : فإذا تردد إلى المسجد محل إقامته : وفي ن . إ . : محل انهاضه ولعلها محل امامته . وقد صحفت .

ص : 118 .

س : 7 . القاضي ابن عمر ، وفي ن . إ . ابن عمرو .

س : 8 . لا يزال يفي أديمها . وفي ن . إ . يفري أديمها وهو الصواب .

س : 13 . سقط كلام هو وارد في ن . إ . ورد عنده : إلى مجلس ممتع ، وفهم . . . مسرع ، ودعابة . . . وفي ن . إ . : مجلس ممتع ، وفهم . . . مسرع ، ودرس بما يتشوق إليه طالب العلم مترع . . . وليس « متبرع » كما في الريحانة المحققة .

---

(34) النفح : 287/4 .

ص : 119 .

س : 1 . وشعره قليل جداً ، لم يعركه هزلا ولا جداً . وفي الريحانة : يصربه . وفي ن . إ . : يقربه .

ص : 120 .

س : 8 . ويستظهر على المشكلات بفرند وذهن مصقول . وفي ن . إ . : . . . بفرند ذهن مصقول وهو أنسب .

س : 9 . كالروض فيمن رأى وعرف . والصواب : كالروض في مرأى وعرف .

ص : 121 .

السطر الاخير : حسن الحالة إذا هذى ! والصواب : حسن الحالة إلا إذا هذى .

ص : 122 .

س : 9 . وشقى بين (من) كان ينافسه . والصواب : وشقى بمن كان ينافسه كما في الأصل .

س : 9 . فخف عوده . والصواب : فجف عوده .

س : 16 . ومشعشعي هذا الدن . وفي ن . إ . ومشعشعي راح هذا الدن . وهو أنسب .

س : 17 . مجموع أدوات ، فارس براعة وذات . وفي ن . إ . : مجموع أدوات ، وفارس قلم ودوات ، وهو الصواب .

ص : 123 .

س : 5 . وقوضت منها الرجال .. والصواب : . . . الرحال .

س : 6 . استقر بالمغرب قريبا . والصواب : . . . غريبا .

س : 7 . يقلب طوقا . والصواب : يقلب طرفا .

س : 7 . وتنحط الدنيا . والصواب : وتلحظه الدنيا .

س : 13 . ومشكاة فضل يستطيع إشراقها . والصواب : يسطع إشراقها .

ص : 124 .

س : 5 . فذعرت الجبال لولايته . والصواب : فذعرت الجباة لولايته .

س : 8 . ويقول المخاطبة لا مساس ، والصواب : ويقول عند المخاطبة : لا مساس .

ص : 125 .

س : 9 . وله أدب لا يقصر عن السداد ، وإن لم يكن بطلا فمن يكثر في السداد . والصواب : وله أدب . . . وإن لم يكن بطلاً فممن يكثر السواد .

س : 12 . ومنتجع كل شهم ويافع . والصواب : ومنتجع كل هشيم ويانع .

ص : 126 .

س : 2 . ونبذ وطرح بعد ما جبل . والصواب : جبذ .

س : 3 . وقد تغلبت عليه زمامه . والصواب : وقد تغلبت عليه زمانة عينيه .

س : 3 . وسقطت في يديه . والصواب : وسقط .

س : 6 . أبي الحسن الدراد . وفي ن . إ . : الوراد.

ص : 127 .

س : 2 . الاديب ابن الاصبع . وفي ن . إ . : ابن الاصبغ .

س : 3 . كثير الاريحية ، من لورقه . والصواب : كثير الاريحية ، ارتحل من « لورقة » .

س : 7 . أبو عبد الله بن حبيني المروى . وفي ن . إ . : أبو عبد الله بن حبيش ، وهو الصواب .

س : 8 . أخذته عمن ينشده . وفي ن . إ . عن مُغنٍ ينشده .

السطر الاخير : كان بِبَلَاهِ ـ رحمه الله ـ بدر إشراقة محاسبا ، وهو غامض ، وفي ن . . : كان . . . بدار إشرافه محاسبا .

ص : 128 .

س : 15 . وأفرط في شدته وهزته . وفي ن . إ . : هشته وهزته .

س : 20 . قاض توارث كل جدالة . والصواب : توارث كل جلالة .

ص : 130 .

س : 2 . أبي عثمان بن عثمان . وفي ن . إ . أبي عثمان بن أبي عثمان .

س : 7 . المقرىء أبي القاسم الجراري . وفي ن. إ. : الحرالي.

س : 7 . أبي قاسم عبد الله بن أبطيح . وفي ن. . إ. : بن الطبيخ .

ص : 132 .

س : 5 . عانى كتابة الشروط الاول أمره . والصواب : لاول أمره .

السطر ما قبل الأخير: شاعر مجيد، حولي الكلام، وفي الريحانة المحققة: حرك الكلام. وفي ن. إ. : شاعر مجيد حوك الكلام، وهو الصواب.

ص : 133 .

س : 5 . وعن مثله واضح . والصواب : وعذر مثله .

س : 18 . الوزير أبي عبد الله بن سلبطور ، وفي ن . إ . : شلبطور .

ص : 134 .

. . . ترجمة ابن الخطيب :

س : 13 . وإلى العلوم قد نشأ ارتياحي . وفي ن . إ . : وإلى العلوم منذ نشأت ارتياحي .

س : 16 . إلى أن اشتملت على الدولة النصرية اشتمالة . والصواب : إلى أن اشتملت على الدولة النصرية اشتمالا .

ص : 135 .

س : 4 . يبدو لعين نافذ بصير . وفي ن . إ . : لعين ناقد وبصير ، وهو الصواب .

س : 10 . أو اعمل في الرقاع بيانه . والصواب : بنانه .

ص : 136 .

س : 13 . فقلما نجد بليدا ، والصواب : بلدا .

س : 14 . إن لم تلف منه صفوف . والصواب : صنوف .

س : 20 . حتى هصر منها كل المجنى . وفي ن . إ . : كل عذب المجنى ، وهو أنسب .

ص : 137 .

س : 8 . ونهاية شائعة . والصواب : ونباهة شائعة .

س : 11 . ينقص السطر كلام كثير . فقد جاء عنده : وترقي بسببها وترشح . وهنا تنتهي عنده الترجمة . وفي ن . إ . : زيادة ، وهي : وله أدب نبيل وسمت واضح منه في النزاهة سبيل .

ص : 138 .

س : 2 . أبي عبـد الله بن البقـاء ، وفي ن . إ . : أبي عبـد الله ابن أبي البقاء .

س : 4 . أبي العبـاس الفراق . والصـواب : القراق وهـو شاعـر معـروف . وتـرجمة في نيـل الابتهاج ، وهـو مذكـور في أعـمال الاعـلام وغـيره ، ولـه شعـر مثبت في « مذكرات ابن الحاج » .

س : 10 . مدح بهذه الابواب كدا ، وفي الريحانـة المحققة : وكـد ، وفي ن . إ . مدح بهذه الابواب وكدا ، وهو الصواب .

ص : 141 .

س : 2 . ولـما أكد عـلى حامله في العمـل . وفي ن . إ . : . . . في العجـل وهو الانسب ، إذ يرد بعده : وضايقه في تقدير الاجل .

س : 9 . وأزيل هميان الضيقة عن حصرها . والصواب : خصرها .

س : 15 . ولا يلقى جعـد المـزاج إلا بخلف سبط . وفي ن . إ . ولا يـلقى جهد المزاح إلا بخلق سبط .

ص : 142 .

س : 8 . ويشهـد بعتقـه صهيله . وفي ن . إ . : ويشهـد بـعتـق الجـواد صهيله .

ص : 143 .

س : 3 . يؤنس في الاسحار وفي ن . إ . : الاسمار ، وهو الانسب .

س : 5 . ابن حرب الله . والصواب : ابن حزب الله .

س : 6 . راقم راشي . والصواب : راقم واشي .

س : 10 . أقال الله عثارها وعجل آثارها . والصواب : وعجل ثارها .

الترجمة الاخيرة : بهذه الـترجمة ضروب من التصحيف لا يصلحـه إلا إعادة كتـابتها كلها اعتماداً على أكثر من نسخة خطية ، وهذا ونحن على يقين من أن الكتاب كله لا يصلحه إلا اعادة تحقيقه ، وذلك ما أردنا التنبيه عليه .

ومـا أصـاب كتـاب « أوصـاف النـاس » من تصحيف أصـاب كـذلـك رسـائـل « الزواجر والعظات » المنشورة صحبة « أوصاف الناس » فهذه الرسائل تحتاج أيضـاً إلى التحقيق من جديد .



كتب الفلاحة الأندلسية

أرجوزة ابن ليون التجيبي في الفلاحة



الأستاذ الدكتور : أمين توفيق الطيبي

جامعة الفاتح - الجماهيرية العظمى



الفلاحة في الأندلس وأثر العرب في تطويرها :

منذ افتتاح العرب الأندلس في مطلع القرن الثامن الميلادي اصطبغ ريفُها بالصَبْغة الشامية ، وبخاصة بعد وصول الجند الشامي في طالعة بَلْج بن بِشْر القُشَيْري (123 هـ/741 م) ، وبفضل السياسة التي انتهجها امراءُ قرطبة الأمويون ، لا سيَّما الأميرُ عبدُ الرحمن الداخل . فأُدخلت إلى الأندلس نظُمُ الفلاحة وأساليبُ الري الشامية . كما جُلبت نباتاتٌ وأشجارٌ مثمرةٌ من بلاد الشام . إن النواعيرَ في الأندلس بنوعيْها - ما يَعمل فيها بفعل قوة الماء ، وما تُستعمل الدوابُّ في تحريكه - هي من أصلٍ شامي . ومن الأندلس انتقل استعمالُ هذه الأنماط من النواعير إلى المغرب . كما اقتبسها النصارى في شمال اسبانيا ، عن طريق المستعرِبين ، وبعد توسعهم جنوباً [1] . كما أُدخلت إلى الأندلس عن طريق الجند الشامي تربيةُ دودة القز وصناعةُ نسج الحرير ،

---

(1) Glick, Thomas F., **Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages**, Princeton U.P.1979, pp.55, 236 — 7.

وبخاصة في إقليم جَبَّان شرقي قرطبة حيث أُنزل جندُ قِنَّسْرين[2] .

أدخـل العربُ إلى الأنـدلس محاصيـلَ جديـدةً يعتمد معـظمُهـا عـلى الـري . ومـع المحاصيل الجديدة أُدخلت وسائلُ جديدةٌ في الزراعة . فبعد أن كانت الأرضُ تظل بوراً في فصل الصيف ولا تُنتج إلا محصـولاً شِتْويـاً . أصبحت تُستغلُّ ـ بـاستخدام الـري ـ على مدار العام . كما أدخل العربُ نظامَ الـدَّوْرات الزراعيـة crop rotation ، كزراعـة الذرة صيفاً ، بعد زراعة القمح شتاءً . وتطلَّب ذلك دراسةَ أنواع التربة واستخدامَ الأسمدة ، وفيها صنَّف الأندلسيون كتباً ـ وبخاصة في القرن الحادي عشر الميلادي ـ تناولت أنـواعَها وخصائصَها .

كما قام العربُ بإصلاح نظُم الري القديمةِ في الأندلس ، وتحسينها وتوسيـع شبكاتهـا في كثـير من الأحيـان ، ممـا أدى إلى تـوفـير مـزيـد من المـاء لسقي مسـاحـاتٍ أوسـعَ من الأراضي . فازدادت رُقعةُ الأراضي السَقْويةِ وغلاتُها ، وازدادت بالتالي مداخيلُ المـزارعين وأصبحت أكثرَ ثباتاً وأقلَّ خضوعاً لرحمة التقلبات المناخية[3] .

إن من أهـم المحاصيل التي أدخلهـا العربُ إلى الأنـدلس الأرزَّ ، وقصبَ السكر ، والقطن ، والحمضيات . ويُعتقد بأن العرب أدخلوا إلى كلٍ من الأندلس وصقلية زراعـةَ القمح والصُلب triticum durum ـ ودقيقهُ هو المعروف بـاسم دَرْمك (وانتقلت التسميـةُ إلى القشتـاليـة adirguma) ـ ومن مـزايـاه احتمـالُـه الحـرارةَ والجفـافَ ، وغنــاه بمـادة الـبروتين ، وصـلاحيتُه للخـزين . كما ادخلوا زراعـةَ الذرة ـ ولعلَّهم جلبـوها من بـلاد السودان ـ وكانت في الأندلس كالشوفان في اسبانيا المسيحية[4] .

وأدخل العربُ إلى الأندلس نوعاً جديـداً من علف الحيوان هـو البرسيم . وهـو من أصلٍ فارسي . وما زال يُعرف في اسبانيا باسمه العربي الفارسي alfatfa[5] .

---

(2) Lombard, M., **The Golden Age of Islam,** Oxford 1973, p.97.

(3) Watson, Andrew M., « The Arab Agrienttural Revolution (700 — 1100) » in **Journal of Economic History,** No.1 (1974), p.13.

(4) Glick, p.81.

(5) Lombard, p.80.

وقد أولى العربُ زراعةَ الأشجار المثمرة في البساتين المروية حول المدن اهتماماً أكثر مما أولَوْه زراعةَ الحبوب . مما جعل الأندلس تشكو باستمـرارٍ من نقصٍ في الحبوب ، وتعمـد إلى استيراده من شمال افريقيا .

وقد احتفظ الإسبانُ بنظُـم الري العـربية وتسميـاتها بعـد « الاسترداد » ، كـما هو الحـال في بلنسية بشرق الأنـدلس ، حيث البساتـينُ تُسقى بالـدور ador ، ويشرف عـلى عملية توزيع ماء القنـوات صاحب السـاقية cavacequia والأمنـاء alamis . كما أن وثـائقَ مدن شرق الأندلس بعد « الاسترداد » تنصُّ على وجوب الاحتفـاظ بنظام تـوزيع المـاء كما كان معمولاً به « زمن العرب »[6] .

وكـان للشريعـةِ الإسـلاميـةِ دَوْرُهـا في تشجيـع الاستثـمار في الأراضي السَقْـويـة . فالأراضي المروية كانت تؤدي نصفَ ضريبـة العُشْر التي تؤدَّى على الأراضي البعلية تعويضـاً للفلاح عن جهده الإضافي المبذول . كما أُعفيت من الضريبة ـ أو خُفِّضت الضريبةُ ـ عن الأراضي الميِّتة التي تبقى بوراً ثلاثَ سنوات أو أكـثر فكانت تؤول مِلكيتُهـا إلى من يُحييها ، ولا تُفرض عليها عندئذ سوى ضريبة العُشر[7] .

وقـد أكَّد الفقهـاءُ على الأهميـة الاقتصاديـة للزراعة ، وعـلى ضرورة الأخذ بيـد من يزاولها . فالفقيهُ وعالِمُ النبات ابنُ عبدون الإشبيلي (أوائل القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي) يوصي الرئيسَ أو السلطانَ بأن يأمر « بالحرث وبالمحافظة عليه . وبالرفق بأهله والحمايـة لهم في أعمالهم فيكـون له ولهم أنفـع . . . فالفـلاحة هي العُمـران . ومنها العَيْشُ كلُّه . . . ويجب أن لا تُذبحَ بهيمةٌ تصلح للحرث . . إلا أن تكـونَ ذات عيب . ولا انثى تصلح للنسل »[8] .

وكـان للجِنان (المُنْيـات) الملكية دَوْرُهـا في إدخال نبـاتـاتٍ غـريبـةٍ عن الأنـدلس وأقلمتها على تربة الأندلس ومناخها . والمعروف أن الأميرَ عبدَ الـرحمن الداخـل غرس في حـديقة قصره بقـرطبة أنـواعاً نـادرةً من النباتـات والأشجار ـ وبخـاصـة من بلاد الشام ـ

---

(6) Glick, p.101.

(7) Watson, p.28.

(8) ابن عبدون التُجيبي . محمد : رسالة في القضاء والحسبة (ضمن ثلاث رسائل أندلسية في القضاء والحسبة) . تحقيق إ . ليفي ـ بروفانسال . القاهرة 1955 . ص 44,5 .

كالنخيل والرمان . وقد انتشرت في الأندلس زراعةُ نوعٍ جديدٍ من الرمان عن طريق مُنيته ، وهو المعروف بالرمان السَفْري[9] . كما أن الشاعرَ يحيى الغَزال جلب معه لدى عودته من القسطنطينية ، حيث أُوفد سفيراً للأمير عبد الرحمن الثاني (الأوسط) عام 225 هـ/840 م ، نوعاً جديداً من شجر التين عُرف باسم دونَقال[10] . وذُكر بأنه كان في مُنْية الناعورة بطليطُلة أيام المأمون بن ذي النون نوعٌ من شجر التين يُعطي ثمراً نصفه أخضر والنصف الآخر أبيضُ اللون[11] .

ويذكر الجغرافيُّ العُذْريُّ (المتوفى سنة 478 هـ/1085 م) أن أمير المريَّة المعتصم ابنَ صُمادح من ملوك الطوائف جلب نباتاتٍ كثيرةً نادرةً إلى بستانه في ظاهر مدينة المرِّية . فهو يقول : « وبنى [المعتصم] بخارج مدينة المريَّة بستاناً وقصوراً . . . وجلب إليها من جميع الثمار الغريبة وغيرها . . . مما لا يُقدر على صفته . . . ويسمى ذلك البستانُ بالصُمادحية ، وهو قريب من المدينة جداً »[12] .

مصنِّفو كتب الفلاحة الأندلسية :

إنَّ (تقويمَ قرطبة) الذي صنَّفه عام 961 م عَريبُ بنُ سعد كاتبُ الحَكَم المستنصر هو أول كتابٍ أندلسيٍ يشتمل على معلومات فلاحية . إذ يورد المؤلفُ في نهاية تقويم كل شهرٍ نشاطاتِ المزارعين . من حراثة ، وبذر ، وغرس أشجار ، وتقليم ، وتركيبٍ وحصادٍ ، وجني ثمار وأزهار . فهو لذلك يقدِّم صورةً عن النشاطات اليومية للمزارعين في الأندلس في القرن العاشر الميلادي[13] .

إن معظمَ كتب الفلاحة الأندلسية التي وصلتْنا ترجع إلى القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي . أي إلى الفترةِ المعروفةِ في التاريخ الأندلسي بفترة ملوك الطوائف . وقد تنوَّعتْ اختصاصات مؤلفيها . فالطبيبُ الجراحُ أبو القاسم الزهراوي

---

(9) الخُشَني . محمد : قضاة قرطبة . القاهرة 1966 . ص 16 — 17 .

المقَّري . احمد : نفح الطيب . . . . تحقيق احسان عباس ، بيروت 1968 . 1/ ص 7 — 468 .

(10) Glick, pp. 76 — 77 .

(11) نفسه . ص . 80 .

(12) العُذري . احمد : ترصيع الأخبار . تحقيق عبد العزيز الأهواني . مدريد 1965 . ص 85 .

(13) Imamuddin, S.M., **The Economic History of Spain**, Dacca 1963, p.39.

(تـ 1013 م) وضع كتاباً في الفلاحة أسماه (مختصر كتاب الفلاحـة) . وألَّف الأديبُ والجغرافيُّ أبو عُبَيْدٍ البَكْري (تـ 1094 م) كتاباً عن أهم نباتات الأندلس وأشجارها .

ان النواةَ الأولى لأصحاب كتب الفـلاحة الأنـدلسية تكـوَّنتْ في مدينـة طليطُلة حيث كان يعمل الطبيبُ ابنُ وافد (تـ 1075 م) في جَنَّـة السلطان، وهي مُنيةُ المأمون ابن ذي النون صاحبِ طليـطُلة . وله كتـابٌ أسماه (مجمـوع في الفلاحـة) . وفي جنة السلطان أتيحت لابن وافد فرصةُ لقاءِ ابن بصال[14] .

امـا ابنُ بصال الـذي تخصَّص في الفـلاحـة ، فكـان قـد حـجَّ وزار مصرَ وصقليـة وخراسان ، وجمع منها بعضَ المعلومات النباتية . وقد وضـع ابنُ بصال للمـأمون بن ذي النون كتابَ (ديوان الفلاحة) . الذي اختُصر باسم (كتاب القصد والبيان) . وهـو يقوم على تجاربه العملية في مجال البستنة والفلاحة[15] .

كان ابنُ بصال عالمَ نباتٍ خبيراً من الناحيتين النظرية والعملية . فلكي يعالجَ مرضاً أصاب أشجارَ البرتقال والتفاح التي غرسها في جنة السلطان بطليطُلة . قام بقطعها ، ثم لاحظ بأن الفروعَ الجديدةَ النابتةَ من الجذور السابقة كانت خاليةً من المرض[16] .

يميِّز ابنُ بصال بين عشرة أنواع من التربة . ويذكر القدرة الإنتاجيةَ لكلٍ منها حسب فصـول السنة . وينصـح ابنُ بصال بحفـر الآبار قـرب مجـاري الأنهار لكي يتسـرَّبَ المـاءُ باستمرارٍ ويبقى منسـوبُه ثـابتاً . وإلا انخفض منسـوبُ الماء بحيث يتعـذر على القـواديس (أكواز النواعير) الوصولُ إليه[17] .

وبعـد سقوط طليـطُلة في يد الفـونس السادس ملكِ قشتـالة وليـون عام 1085 م ، انتقل ابنُ بصال إلى مدينة اشبيلية ، والتحق بخدمـة ملكها المعتمـد بن عباد ، وأنشـأ له حديقةً جـديدةً في اشبيليـة . وفي اشبيلية التقى ابنُ بصـال بنواةٍ ثـانيةٍ من أصحـاب كتب الفلاحة ، كـابن حجاج ، وابن الخـير ، والحاج الـطِغْنري الغـرناطي . ولابن حجـاج

---

(14) Glick, p. 253.

(15) **The Encyclopedia of Islam** (New Edition), Vol.2, Leiden — London 1965, S.V. **fitaha,** p.901 (G.S Colin) B

(16) Imamuddin, p 37.

(17) Glick, pp. 75.238.

كتابُ (المُقْنع) في الفلاحة . وقد ضمَّنه تجاربَه الشخصيةَ في إقليم الشَرف غربي اشبيلية ، وهو الإقليم الشهير بوفرة أشجاره من الزيتون .

أما في غرناطة ، فقد ظهر الكاتبُ الرئيسيُّ في الفلاحة ، وهو محمد الطِغْنَري - نسبةً إلى قرية طِغْنر Tignar الواقعةِ إلى الشمال الغربي قليلاً من مدينة غرناطة - وهو المعروفُ كذلك بالحاج الغرناطي . وقد صنَّف لوالي غرناطة المرابطي الأمير تميم ابن يوسف بن تاشفين رسالةً في الفلاحة أسماها (زهرةَ البستان ونزهةَ الأذهان) . ولعلَّه أثناء تردده على مدينة اشبيلية اتصل بابن بصال وأفاد من تجاربه . فهو يشير إليه خصوصاً عند حديثه عن علاج أمراض النباتات ، وعن زراعة أشجار الفاكهة[18] .

وفي أواخر القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي ألَّف أبو زكريا يحيى ابنُ العوَّام في اشبيلية موسوعةً زراعيةً بعنوان (كتاب الفلاحة). وفيها أورد ما جاء في كتب القُدامى ، وكذلك في كتب الأندلسيين ، كابن بصال وابن حجاج والحاج الغرناطي وعَريب ابن سعد القرطبي . ولكنه يورد أحياناً في نهاية الفصول ملاحظاتِه الخاصةَ - مشيراً إليها بأنها « لي » - عن تجاربه في اقليم الشَرف القريبِ من اشبيلية . ويقول ابنُ خلدون أن ابنَ العوَّام اختصر كتابَ (الفلاحة النبطية) من كتب اليونان ، بعد حذف ما فيه في باب السحر مما يخالف المِلَّة[19] .

يلاحظ ابنُ العوَّام بأنه يمكن مضاعفةُ كمية الماء في بئرٍ بحفر أربعة آبارٍ في نفس الطبقة الأرضية قريبةٍ من بعضها بأعماقٍ متفاوتةٍ قليلاً ، بحيث تكون الآبارُ الثلاثةُ الأخيرةُ أقلَّ عمقاً تدريجياً . وبذلك تزوِّد ماء إضافياً للبئر الرئيسية[20] .

إن كتبَ الفلاحة الأندلسية هي في الواقع موسوعاتٌ عن الاقتصاد الريفي . ولكنها تركِّز على فلاحة الأرضين ، ودراسة أنواع التربة والمياه والأسمدة وزراعة الحبوب والقطاني . إلا أن زراعةَ الأشجار المُثمرة ، كالكرمة والزيتون والتين ، تعالجها هذه الكتب ، معالجةً ضافية[21] .

---

(18) EI2, Vol.2 p. 901.

(19) ابن خلدون . عبد الرحمن : المقدمة . القاهرة (بدون تاريخ) . ص 494 .
EI2 Vol.2, p.901 .

(20) Glick, p. 238.

(21) EI2, Vol.2, p.902.

إن أصحابَ كتب الفلاحة الأندلسية أفادوا من كتب القُدامى . كما أفادوا من (كتاب النبات) لأبي حنيفة الدينوري (تـ 895 م) ، وكتاب (الفلاحة النبطية) لابن وَحْشِيَّة (القرن التاسع الميلادي . مضيفين ملاحظاتهم وتجاربَهم الشخصية . كما أفردوا فصولاً عن زراعة المحاصيل الجديدة في الأندلس ، كالأرز وقصب السكر والقطن والحمضيات والكتان .

أُرجوزة ابن لُيون التُجيبي في الفلاحة :

في منتصف القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي صنَّف فقيهٌ عالمٌ من مدينة ألمريَّة ، هو أبو عثمان سعد بن أحمد بن لُيون التُجيبي ، (كتابَ ابداء المَلاحة وإنهاء الرجاحة ، في أصول صناعة الفلاحة) . وهو كتابُ فقيهٍ هاوٍ اختصر فيه نَظْماً - على شكل أرجوزة - ما جاء في مؤلفات ابن بصال والطِغْنَري وأبي حنيفة الدينوري . مضيفاً معلوماتٍ قيِّمة . فهو يقول في مستهل الأرجوزة إنه نَظَمَها « من كتب أهل الشان ، وما شافهه به أهلُ التجربة والامتحان » .

كان أبو عثمان بنُ لُيون التُجيبي عالِماً متفنناً (موسوعياً) ، وكان له وَلَعٌ باختصار الكتب . وقد تتلمذ عليه في ألمريَّة نفرٌ من اعلام الأندلس ، كابن خاتمة الأنصاري ، ولسان الدين بن الخطيب ، وأبي جعفر بن الزبير ، وابن رُشَيْد الفِهري[22] .

تشتمل أرجوزةُ ابن لُيون في الفلاحة على 1300 بيت . وقد نشرها في غرناطة عام 1975 - مع ترجمة باللغة الإسبانية - جواكينا إجواراس إبانيث[23] معتمداً على مخطوطٍ فريدٍ للأرجوزة بجامعة غرناطة ، تمَّ نسخُه قبل سنةٍ واحدةٍ من وفاة ابن ليون . وكانت وفاتُه في ألمريَّة في الطاعون العام ، في 14 جمادى الآخرة سنة 750 هـ/30 اغسطس 1349 م .

---

(22) عن ابن لُيون انظر :

ابن القاضي . احمد : دُرَّة الحِجال في اسماء الرجال . تونس - القاهرة 1973 . 3/ص 2 — 295 .

المقرِّي . احمد : نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب . بيروت 1968 . 5/ ص 543 .

(23) Joaquina Eguaras Ibàñez., **Ibn Luyun: Tratado De Agrienttura**, Granada 1975.

وقد اخترنا فيما يلي من أرجوزة ابن لُيون التُجيبي في الفلاحة أبياتاً تناول فيها أركانَ الفلاحة الأربعة ـ الأرض والماء والزبل والعمل ـ وغرس الأشجار وتركيبَها . وزراعةَ الحبوب والأرز والقطن وقصب السكر والحناء . وأعمارَ الأشجار وما يمنع عن صغارها النملَ والفراش . وأخيراً ما يُراعى في تخطيط البساتين ، وما يقام بها من مساكنَ وديار .

يعدِّدُ ابنُ لُيون أركانَ الفلاحة فيقول :

وهي الأراضي والمياهُ والزبولُ والعملُ الذي بيانُه يطولُ

والأرض عشرة أنواعٍ على رأي ابن بصّال :

فعشرةٌ تنويعُ الأرضِ بالنظرْ لزرع الأقوات وأصناف الشجرْ
وشرُّ الأرض كلُّه المالحة وما بها الصفاحُ والمنتنةُ
وخيرُها اللينةُ المخلخَلة للماء والهوا هي المعتدلة
وسرعةُ الشرب وتفتيتُ الترابْ على التخلخل علامتا صوابْ
وأصلُ الأرض الاستواءُ فيها حتى يكونَ الماءُ يستوفيها

وعما يَحفظُ الأرضَ وما يُضعفها أو يُفسدها يقول ابن لُيون :

الفول والترمسُ والكتانُ تحفظ الأرضَ وكذا الجلبانُ
والدَخْنُ مُضعفٌ لها والجُلْجُلانْ وما يُكرَّر بها كلَّ زمانْ
وورقُ الحِمُّصِ والكرسنَّةِ مُفسدةٌ للأرض بالملوحةِ

أما ركنُ الفلاحة الثاني فهو الماء ، وأنواعه أربعةٌ على رأي ابن بصّال . يقول ابنُ لُيون التُجيبي :

والماء بالنظر للفلاحةِ أنواعُه أربعةٌ قد عُدَّتِ
وخيرُها ماءُ السماء ثُمَّتِ مياهُ الأنهار لأجل الجَرْيةِ
ثم العيونُ ثُمةَ الآبارُ إذ ماؤها يُثقله القرارُ

وعن السواقي تحت الأرض يقول ابنُ لُيون :

وأجرِ ما تسوق تحت الأرضِ من مَحْبسٍ يكون منه يَمْضي
كي يخرجَ الماءُ مروَّقاً ولا يصحبُه شيءٌ يضرُّ العَملا

ويُستدل على وجود الماء تحت سطح الأرض من نباتها :

وحيث ما ترى نباتَ الماءِ منعَّماً فالماءُ ذو اعتلاءِ

فالديس والعُلِّيقُ والبَرديُّ أوْ شبيهُها مما لقرب الماء راوْ

ينتقل ابنُ لُيون بعد ذلك إلى الركن الثالث من أركان الفلاحة وهو الزبل ، فيذكر أنواعَه وأوقاتَ استعماله ـ على رأي ابن بصَّال وغيره ـ فيقول :

وكل زبلٍ بالبقاء يصلحُ كعامٍ أو عامين وهو الأصحُّ
والتبنُ من فولٍ وقمحٍ وشعيرْ تحلو بها الأرضُ فتصلحُ كثيرْ
وأحوج الثمار للزبولِ ما هو كالنوار والبقولِ
وكلُّ ما زُرع صيفاً وشتا قلِّلْ له الزبلَ إذا الحرُّ أتى
وفي الذي زُرع في الصيف فقطْ الزبلُ والماءُ الكثيرُ يُشترطْ
وكل ما في شتوةٍ يُزدرعُ فكثرةُ الزبل بها ينتفعُ

أما ركنُ الفلاحة الرابع فهو عملُ الانسان كالحراثة . وفي ذلك يقول ابنُ لُيون :

وعملُ الفلاح إصلاحُ التي ينشأ في الأرض من الأغذيةِ
فأول الأعمالِ حرثُ الأرضِ وأصلُه التعميقُ أو ما يُرضي
والحرث قد يُغني عن الزبل إذا أكثر بالتكرار فيما أُخذا
لكونه يقلِّب الأرضَ فترقْ بالشمس والهواء حين تخترقْ
فالأرض ما كُرِّر حرثُها تطيبُ والحفرُ في الكروم نفعُه عجيبُ
والحرثُ والحفرُ يزيلان البخارْ من جوف الأرض وهو أصلُ الاعتمارْ

وفي ما تُنبته الأرضُ بطبعها يقول ابنُ لُيون التُجيبي :

وكل ما يَنبُتُ لا من شيءِ فذا للربِّ رحمةٌ للحيِّ
يكون للمرعى والاحتطابِ والفحمِ والدواءِ والأخشابِ

وعن المسافات التي تُراعَى بين الأشجار المثمرة يقول ابنُ لُيون:

ثم المسافاتُ التي تراعى بين الثمار قسِّمتْ أنواعاً
بحسب الثمار في انفتاحها وفي احتياج الشمس وانشراحها
وستُّ أذرعٍ أقلُّ ما أتتْ ثم لأربعٍ وعشرين انتهتْ
والستُّ في الرمان والسفرجلْ كيما يكونُ الظلُّ فيها اكملْ

يرى ابنُ لُيون أن قربَ أشجار الثمر من شأنه أن يُضعفها ويقلِّلَ من حملها .

والقربُ في الثمار مُضعفٌ لها مقلِّلٌ على الدوام حملَها

كـأن احـداهـا لـلأخـرى قـائـلة — أغـنى إذا مـا كـنـتِ عـني زائـلة
لأنها تـزحـمـهـا تحـت الـترابْ — وهـي عـنـهـا لـلأشـعـة حـجـابْ

وعن غرس أشجار التين والرمان يقول ابنُ لُيون :

وشـجـرُ الـتـين بـالأقـلام غـرِّس — مـن نـحـو شـبـريْـن أو أقصر فَـقِسِ
يُـترك مـنـهـا فـوق الأرض الـربـعُ — وإنْ يـكـنْ أقـلَّ فـهـو انـجـعُ
ذاك مـن أول مـارسٍ إذا — جـرى بهـا المـاءُ الـذي لهـا غـذا
والجُـلَّـنـارُ نـافـعُ لـلزيـتـونْ — فـغـرسـه بـالـقـرب مـنـه يَـبـغـوْن

وفي تركيب الشجر يقول ابنُ لُيون :

وكـلُّ تـركـيـبٍ فـفـيـه يُـعـتـبرْ — قـربُ الـتـنـاسـب وقـوةُ الـشـجـرْ
وكـونها غـيرَ صـغـيرات ولا — شـارفـةٍ تَـضـعـف عـن ان تُـبْـدَلا
وان يـكـون الـغـصـنُ دون ما انفتـال — أملس نـاعـمـاً عـديـم الاعـتـدال
وقـوةُ الـشـد وسرعـةُ الـعـمـلْ — خـوف الهـواء فـهـو يُـدخـل الخللْ

ويقول ابنُ لُيون في ما يراعى في تركيب الجنس في الجنس :

والجـنسُ في الجـنسِ فـقط يُـركَّـبُ — وفي سـوى الجنس يكـون يـصـعـبُ
وكـل مـا الـشَـبَـهُ فـيـه يـقـوى — مـن كـلهـا الـتركـيـبُ فـيـه أقـوى
فـانـظرْ إلى صـلابـة الـعـيـدانِ — ولـيـنها والـلَّقْـحِ في الأزمـان
والمِـثْـلُ في المِـثْـلِ هـو المـحـمـودُ — وهـو الـذي تـركـيـبُـه يجـودُ

وعن جني الزيتون وخزنه وتمليحه يقول ابنُ لُيون :

والـنـفضُ لـلزيـتـون في ينـيـر — أو نـحـوه في غـير يـوم صرٍّ
وادَّخـر الـزيـتـونَ في المـزجَّـجـاتْ — ولا تُـبـدِّلِ المـاءَ قـطعـاً بـتـاتْ
ومـلِّح الأخضرَ بـعـد شـهـرِ — ونـحـوِ اسـبـوعٍ في الأسـود اذرِ

ثم ينتقل ابنُ لُيون التُجيبي الى الحديث عن زراعة الحبوب بأنواعها فيقول :

ونـوِّع الحـبـوبَ لـلصـيـفـيِّ — ولـلخـريـف الـقـريـب الـسـقـيِ
فـطيِّـب الأرضَ لمـا تـزرعُـه — بـالحـرث والـزبـل الـذي ينـفـعُـه
وازرعـه في الـثرى يـكـون قـدر مـا — يُـنـبـتـه مـن غـير ان يحـتـاج مـا
والـقـمـحُ والـذرةُ والـدَخْـنُ الـبـدَلْ — من بـعـد مـرتـينْ فـيـهـا يُـعـتـمـل

وازرعْ في الأرض مـا تحـبُّ الأرضُ   فـهـو الأغـلُّ وعـليـه حضُّ
ومـا يـكـرَّرُ في الأرض تـكـرهُـهْ   لـذاك يُـبْـدَلُ بمـا لا يُـشـبـهـهْ

وعن الأنادر (البيادر) وما يمنع النملَ عنها يقول ابنُ لُيون :

وأصـل الأنـدر ارتـفـاعُ وبـراحْ   كي يعـدَم الـظلَّ ويـأخـذَ الـريـاحْ
والجـيرُ والـرمـادُ جُـعـلا يمـنـعـانْ   أن يخرجَ الـنمـلُ بـحيث يـوضعـانْ

وعن خزن الحبوب وحفظها من الفساد يقول ابنُ لُيون :

وحـين تخـزنُ الـشـعـيرَ غُـمَّـهُ   وروِّح الـغـيرَ مـتى تـضـمُّـهُ
واحـذر من النَـدْوة تـلحقُ الجـمـيـعْ   والـشـمس فـالـفـسـاد عـنهـا سريـعْ
وللشـمال اجعـل كـوى بيتِ الـطعـامْ   وبـابَـه يـبـعـدْ بـذاك عـن سُـقـامْ
والـتـبـنُ في جـوانـب المـطمـورةِ   وقـعـرُهـا يـدفـع ضرَّ الـنـدوةِ
وإن جعلتَ الـتـبـن ثـم حُصَرا   مـن خُصَرَ الـبَـرْدِي أمـنـتَ الضررا
والـدَخْـنُ والـذرةُ بـعـد الـسـنـةِ   يـعـروهمـا الـفـسـادُ بـالـتـبـقـيـةِ
وانمـا الـدَخْـنُ شـبـيـهُ الـذرةِ   تـأكـله الـدوابُّ لـلـتـقـويـةِ
وكـل مـا يخُـزن في سـنـبـله   يـدوم إن حُـفظ في محـلِّهِ

وفي زراعة الأرز يقول ابنُ لُيون :

ويُـدبـغ الأرزُّ قـبـل زرعـهِ   في المـاء يـومـينْ لـيُـبْس طـبـعـهِ
واسقـه قـبـل الـنبـاتِ سـقـيـتـينْ   وبـعـدُ في الجُـمـعـةِ اسـقِ مـرتـينْ

وفي زراعة القطن وما يُحتاج فيه يقول ابنُ لُيون :

ونحـو سبـعٍ سكـكٍ لـلقـطن قـلْ   مـع دبـغ حـبـه تجـدْ وجـهَ الـعـمـلْ
وسـقـيُـه كـلَّ اسـبـوعٍ ومـا   نُـقش طـابَ وأتى مـتـمَّـما

وفي زراعة قصب السكر يقول ابنُ لُيون :

وقـصـبُ الـسـكـر يُـزرع الجـذورْ   في مـارسٍ مـنـه مـع السـقي كـثـيرْ
وحـين يـعلو اجعـلْ لـه زبـلَ الغـنـمْ   مـن بـعـد نـقشٍ جـيـدٍ بـه يـتـمّ
ثـم اسـقـه في كـل اسـبـوع وقـد   يُـزرع مـن قـصَـبـه ذاتِ الـعُـقَـدْ

وفي ما يُحتاج في زراعة الحنَّاء يقول ابنُ لُيون :

والأصـلُ في زرَّيـعـة الحـنـاءِ   الـدبـغُ في قَصْريـةٍ بـالمـاءِ

اسبوعاً أو كنحوه تُحَرَّكُ في الشمس وقتاً ثم وقتاً تُتْركُ
فحين تنزل تحكُّ وتزالْ رغوتُها بالغسل قدر الاحتمالْ
وبعد ذا تُجعلُ في خريطةٍ صوفٍ لما في الصوف من سخونةٍ
ثمت بالليل الخريطةُ تكونْ في مطبخ للدفء في كنٍ يصونْ
وحين تظهر الأصولُ تُزرع احواضُها وهي بالماء تترعُ
فتضرب الأرضَ الأصولُ بعد ما يجف ذاك الماءُ حتى بعد ما
ولا يزال سقيُها يُكرَّرُ حتى تكونَ فوق الأرض تظهرُ
وحين تعلو خُففتْ ونُقشتْ وبعد ذلك تكون عَطِشَتْ
ثمت تُسْقَى وأخيراً تُحْصَدُ والظلُّ في تيْبيسها يُعْتمدُ
وهي بالمشرق وتبقى مدةً نحو ثلاثين سنين عدةً

وفي العمل في تبكير ما يريد المزارعُ ان يبكّر يقول ابنُ لُيون التُجيبي :

وكل ما تريدُ ان يبكّرا فازرعْه في مَشْرقةٍ مبكّرا
تُلصقُه لحايطٍ في القِبْلةِ مفروشةٍ زبلاً على التتمةِ
فان يك الحائطُ مع ذا ابيضا املسَ كان ما زرعتَ انهضا
فان يك الأشعَّة المنقلبة إذ ذاك في المشارق المنتصبة
فان تخفْ في الليل من برد الجليدْ فغطِّ ما تبكيره أنت تريدْ
بورق الأكرنب او ما يَعْدلُهْ قبلَ نباته وبعدُ يجعلُهْ
وحُصرُ البَرْديِّ ايضاً تمنعُ لكن يكون تحتها ما يرفعُ

وفيما يمنع النملَ عن صغار الثمار وما يُزيل الفَراشَ يقول ابنُ لُيون :

ويمنع النملَ عن الثمارِ خلخالُ اصطب بالاستقرار
يطلى بزيت فوقه أو قطرانْ في بعض الأيام على طول الزمانْ
كذلك الخَلخالُ من زبل البقر وعَكَرِ الزيت وملحٍ ان يَقرّ

وفي اعمار الثمار والنبات يقول ابنُ لُيون :

وعُمُرُ الزيتونِ من عدِّ السنينْ ثلاثةُ الآلاف حينٌ بعد حينْ
وفي الصَّنوْبرِ عن ابن بصَّالْ بمائتي عام يقولُ استكمالْ
والطِغْنَريُّ قال : ما لا يَسقطُ ورقُه ، اعمرُ مما يسقطُ
اكثرُ الثمار يبلغ المائة او نحوَها وقد تُريد تَبْقية

وكلُّ ما في النشء منها يُسرعُ … فعُمْرهُ اقصرُ لا يتَّسعُ

ويختتم ابنُ لُيون التُّجيبي ارجوزتَه في الفلاحة بالحديث عن ترتيب البساتين ومساحتها وديار البادية (الريف) فيقول :

تنظر للقبلة والبابُ على … قربٍ وللصهريجِ والبئر اعتلا
او عَوِضَ البئرِ تكونُ ساقية … بالماءِ من تحت الظلال جارية
وما له بابان فهو استرُ … وراحةُ الساكنِ فيها اكثرُ
ثم يلي الصهريجَ ما لا يسقطُ … ورقُه من كل ما ينشِّطُ
ثُمتَ من بعد ، ذواتُ الانوار … وبعد ذلك بواقي الأشجارْ
وبالدوالي فالجوانبُ وفي … اواسط الكلِّ العرائشُ تفي
وأسفلَ العرائش المماشي … تُحيط بالبستان كالحواشي
وكل ما من الثمار يَعْظمُ … يُغرس في الجوفِ فذاك الأقومُ
كي تمنع الريحَ الشمال وهي لا … تحجب شمساً أبداً ان تصلا
وقبةٌ تكون للمجالساتِ … في وسط البستان تنظر الجهاتِ
لا يسمع الحديثَ منها الداخلُ … ولا يوافيها وشخصٌ غافلُ
وأسفلَ البستان منزلٌ وبابْ … لضيفٍ أو مؤنسٍ من الصحابْ
فان يك مع ذاك برجٌ للحمامْ … وبرجُ سكنى كان ذاك بالتمامْ
ويُعمل الاصطبلُ قرب البابِ … يكون للآلاتِ والدوابِ
والدارُ للغنم او للبقرِ … اسفل او بالقربِ تحت النظرِ
تدورها البيوتُ والسقائفْ … تحفظُ من بردٍ وريحٍ عاصفْ
ولتخترِ الشبانَ للأعمالِ … واسمعْ من الشيوخ في الأقوالِ
فهذه الفلاحةُ المشتهرة … منظومةٌ اصولُها منحصرة
لذا بإبداء المَلاحة استمتْ … كما بإنهاء الرَجاحة اعتلتْ



حركة التأليف والكتب والمكتبات في الحضارة الإسلامية



الأستاذ: مفتاح محمد دياب
قسم المكتبات والمعلومات - كلية التربية - جامعة الفاتح



مقدمة

لا يزال الاهتمام يتزايد بدراسة الحضارة الإسلامية وعلومها والأدوات التي ساعدت على ازدهارها فترة طويلة من الزمن، وتأثيرها على الحضارة الأوروبية الحديثة والمعاصرة، وما قدمه العلماء العرب والمسلمون من مجهودات أنارت الطريق للعديد من العلماء الغربيين الذين يعترف الكثير منهم بفضل العرب والمسلمين على التقدم العلمي الذي يشهده العالم في هذا العصر.

وكمساهمة في توفير وقت وجهد الدارسين والمتخصصين في مجال وموضوعات دراسات العلوم والحضارة العربية الإسلامية نقدم هذا الحصر المختار من الإنتاج الفكري العلمي العربي متضمناً كل ما استطعنا الوصول إليه من دراسات وبحوث ومقالات ... الخ، منشوراً في الدوريات العلمية والمجلات العربية العامة والمتخصصة والكتب التي تنشر في هذا المجال من قبل المؤسسات العلمية العربية أو دور النشر التجارية في البلدان العربية وغيرها من البلدان الأخرى، وكذلك ما استطعنا الحصول

عليه من بعض البيبلوغرافيات في المجالات المختلفة والتي تشكل دراسات الحضارة العربية الإسلامية جزءاً منها.

ولا نستطيع القول بأننا توصلنا إلى كل ما نشر في هذا الصدد من أعمال باللغة العربية بسبب عدة ظروف ومعوقات كثيرة متعددة لا يمكن حصرها ومناقشتها هنا. بالإضافة إلى أن المجهود الفردي يأتي دائماً ناقصاً في مثل هذه الأعمال التي تحتاج إلى تعاون فريق من المهتمين بهذا الموضوع حتى يكون العمل تامًا. ونحن إذ نقدم هذا المجهود المتواضع أمام الدارسين للاستفادة منه، فإنه يحدونا الأمل في أن تنهض جمعية الدعوة الإسلامية وكلية الدعوة الإسلامية وتبادر بتبني فكرة حصر للإنتاج الفكري العربي والأجنبي الذي يعالج موضوعات الحضارة العربية والإسلامية من جميع جوانبها لتضعه تحت تصرف الباحثين والدارسين لتاريخ الحضارة الإسلامية من عرب وأجانب لإثراء عملية البحث والكتابة بما يضيف إضافات أخرى كثيرة ومتعددة، تتصل اتصالاً مباشراً وغير مباشر بالإسلام والحضارة الإسلامية ونكون بذلك قد قدمنا شيئاً لتراثنا ولحضارتنا ولديننا.

﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله﴾.

صدق الله العظيم

أعمال عامة

(1) جحا، فريد. **كتب أنصفت حضارتنا**. دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 1978.

(2) الجرح، محمد سالم. «النشاط المعجمي العربي أصيل أم دخيل؟» **مجلة مجمع اللغة العربية**، جـ 28، نوفمبر 1971، ص 161-179.

(3) حسن، عزة. **المكتبة العربية**. دمشق: مكتبة أطلس، ص 1971، 368.

(4) حشروم، سليمان مصطفى. «المراجع الإسلامية: معاجم الألفاظ». **رسالة المكتبة** (عمان) مج12 ـ ع3، سبتمبر 1977، ص 16-23.

(5) الحلوجي، عبد الستار. «نظرة على تاريخ الكتب والمكتبات عند العرب. «**مجلة الكتاب العربي**، ع51، اكتوبر 1970، ص 12-17.

(6) حمادة، ماهر محمد. «الكتب والمكتبات في العصر الأموي». **المجلة العربية**، س3، ع4 ـ 5، 1979، ص 45-48.

(7) رؤوف، عماد عبد السلام. «نسخة غير معروفة من كشف الظنون يختصرها بغدادي من القرن التاسع عشر». **المكتبة العربية**. مج1، ع2، 1982، ص 555-559.

(8) الصيحي، محمد ابراهيم. «المساجد والمكتبات كمراكز اشعاع في العالم العربي». **الضياء**، س2، ع6، يونيو 1980، ص 71-74.

(9) العبود، نافع توفيق. «من تاريخ الترجمة عند العرب». **المؤرخ العربي**، ع 10، 1979، ص 147-175.

(10) عزام، عبد الوهاب. «اهتمام المسلمين بدور العلم وخزائن الكتب». **مجلة جامعة الملك سعود** (الرياض) س2، ع2، 1959، ص 10-13.

(11) عطية، عبد الرحمن. **مع المكتبة العربية**. د.م.، د.ن. 1978، 496 ص.

(12) الغرياني، عبد القادر. «الكتب والمكتبات عند العرب». **رسالة المكتبة** (بنغازي) س4، ع3، يونيو 1977، ص 13-17.

(13) الفياض، عبد الله. «دور العلم وخزائن الكتب في العصر البويهي». **المجلة التاريخية**، مج1، 1970، ص 68-83.

(14) الهاشمي، بشير. «ورّاقان خدما الكتاب والحضارة.» **الناشر العربي**، ع11، 1988، ص 64-81.

(15) الولي، طه. «الكتب والمكتبات عند العرب بين الجاهلية والإسلام. «**منار الإسلام**، ع1، يناير 1976، ص 62-66.

التراث العربي الإسلامي

(16) بشارة، ماجد. «التراث الإسلامي». **المكتبة العربية**، ع4 ـ 5، سبتمبر ـ نوفمبر 1983، ص 60-61.

(17) الحاجري، محمد طه. «تحقيق التراث تاريخاً ومنهجاً». **عالم الفكر**، مج 8، ع1، ابريل ـ يونيو 1977، ص 11-38.

(18) الحلوجي، عبد الستار. «تراثنا المخطوط: دراسة في تاريخ النشأة والتطور». **الدارة** (السعودية) س1، ع4، ديسمبر 1975، ص 162-177.

(19) السعيد، لبيب. «تراثنا في القراءات والتجويد». **مجلة الكتاب العربي**، ع45، ابريل 1969، ص 7-12.

(20) الصالحي، رشيد عبد الرزاق. «بحث في التراث العربي الإسلامي». **الاقلام**، مج3، جـ9، 1967، ص 74-83.

(21) الطويل، توفيق. **في تراثنا العربي والإسلامي**. كويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1985.

(22) العبادي، أحمد مختار. «من التراث العربي الأسباني: نماذج لأهم المصادر العربية والحوليات الاسبانية التي تأثرت بها». **عالم الفكر**، مج 8، ع1، ابريل - يونيو 1977، ص 39-77.

(23) عنان، محمد عبد الله. «ذخائر التراث العربي في مكتبة الفاتيكان». **الكتاب**، س5، جـ9، نوفمبر 1950، ص 791-795.

(24) الفاسي، محمد. «نشر التراث الإسلامي». **المجلة الإسلامية**، ع6، 1979/1980، ص 4-12.

(25) الفنجري، أحمد شوقي. «واجبنا نحو التراث العلمي الإسلامي». **الكويت**، ع12، سبتمبر 1981، ص 80-؟

التأليف عند العرب والمسلمين

(26) أرسلان، شكيب. «اتساع التأليف في الإسلام». **المشرق**، س2، ع5، آذار (مارس) 1899، ص 193-197.

(27) التونجي، محمد. «منهج التأليف عند العرب». **الفكر العربي**، س7، ع 42، يونيو 1986، ص 116-119.

(28) حسن، جعفر هادي. «طريقة تأريخ ابن كمال باشا في المخطوط الإسلامي». **عالم الكتب**. مج 7، ع 2، يونيو 1986، ص 164-170.

(29) حسين، محمد أحمد. «الفهرست لابن النديم، أو فهرس العلوم». **الثقافة**، ع 156، 23 ديسمبر 1941، ص؟.

(30) حمودة، معالي عبد الحميد. «ابن خلّكان وكتابه وفيات الأعيان». **الناشر العربي**، ع 6، يناير 1986، ص 113-116.

(31) ——— ———. «مصطفى بن عبد الشهير بحاجي خليفة وكتابه كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون». **الناشر العربي**، ع 7، اكتوبر 1986، ص 174-180.

(32) ——— ———. «كتاب الفهرست.. للنديم». **الناشر العربي**، ع8، فبراير 1987، ص 162-165.

(33) ——— ———. «ابن الطقطقي وكتابه الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية». **الناشر العربي**، ع9، 1987، ص 166-169.

(34) ——— ———. «ابن قتيبة الدينوري.. وكتابه المعارف». **الناشر العربي**. ع 12، 1988، ص 175-178.

(35) الخفاف، حامد. «رسالة في اعجاز سورة الكوثر للزمخشري». **تراثنا** (بيروت) س 3، ع 4 (13)، شوال 1408 هـ، ص 195-246.

(36) رضا تجدد، (محقق). «نظرات في فهرست ابن النديم». يوسف بكار. **المورد**، مج 9، ع 3، 1980، ص 370-386.

(37) الشكعة، مصطفى. **مناهج التأليف عند العلماء العرب: قسم الأدب**. ط 2. بيروت: دار العلم للملايين، 1974، 784 ص.

(38) طاهر، حمزة. «حاجي خليفة ومؤلفاته: استاذ فن الكتب الإسلامي». **الثقافة**، ع 57، 1940، ص؟.

(39) الطرابلسي، امجد. **نظرة تاريخية في حركة التأليف عند العرب في اللغة والأدب**. ط 3. دمشق: دار الفتح، 1986، 222ص.

(40) طعمة، السيد غياث. «رسالة (نقض فتاوى الوهابية) للامام الشيخ كاشف الغطاء». **تراثنا** (بيروت) س 3، ع 4 (13)، شوال 1408هـ، ص 165-194.

(41) عبد اللطيف، عبد الموجود محمد. «الكتابة والتأليف في عصر النبوة». **المكتبة** (ابها) س 1، ع 2، مايو 1979، ص 39-40.

(42) الغريض، السيد علي العدناني. «حول تحقيق كتاب (بناء المقالة الفاطمية في نقض الرسالة العثمانية». **تراثنا** (بيروت) س 3، ع 4 (13) شوال 1408هـ، ص 7-30.

(43) القاضي، محمد. «ابن حزم وجمهرة أنساب العرب». **الناشر العربي**، ع 9، 1987، ص 91-94.

(44) محفوظ، حسين علي. «دوائر المعارف والموسوعات العربية والشرقية في 12 قرناً: القرن الثالث الهجري ـ القرن الرابع عشر الهجري: 816م ـ 1980م». **المورد**، مج 6، ع 4، 1977، ص 341-368.

(45) معمر، عيد. «صاعد البغدادي وكتابه النصوص. «**الناشر العربي**، ع 12، 1988، ص 119-123.

(46) الشيخ موسى، محمد خير. «مؤلفات أبي الفرج الأصبهاني وآثاره». **التراث العربي**، مج 2، ع7، ابريل 1982، ص 173-194.

(47) يا جن، مقداد. «مؤلفات ابن سينا المخطوطة في تركيا». **مجلة معهد المخطوطات العربية**، مج 19، حـ2، نوفمبر 1973، ص 227-287.

العلوم العربية الإسلامية

(48) منتصر، عبد الحليم. **تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه**. ط 5. القاهرة: دار المعارف، [د.ت].

(49) اليسوعي، لويس شيخو. «العلوم العربية وحريق مكتبة الاسكندرية». **المشرق**، س 14، ع 4، نيسان (ابريل) 1911، ص 299-307، وع 5، أيار (مايو) 1911، ص 388-393.

الكتاب الإسلامي

(50) الحبشي، عبد الله. **الكتاب في الحضارة الإسلامية**. كويت: شركة الربيعان للنشر والتوزيع، 1982، 201 ص.

(51) حسن، زكي محمد. «الكتاب في الفنون الإسلامية». **مجلة الكتاب**، يونيو 1946، ص 255-263.

(52) خليفة، شعبان عبد العزيز. «الكتاب الإسلامي وملامحه المادية». **البلاد**، 16 مايو 1977، ص 9.

(53) دياب، مفتاح محمد. «الكتاب في الحضارة الإسلامية». [عرض كتاب]. **مجلة كلية الدعوة الإسلامية** (طرابلس) ع 3، 1986، ص 375-384.

(54) الطيبي، أمين توفيق. «الكتاب العربي». [عرض كتاب وتعقيب] **الناشر العربي**، ع 6، يناير 1986، ص 101-109.

(55) العابدي، محمد. «الكتب في الحضارة العربية». **رسالة المكتبة** (عمان) س 2، ع2، حزيران (يونيو) 1971، ص 6-10.

(56) عطيه، محي الدين. **الكتاب الإسلامي**. كويت: دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع والطباعة، 1982.

(57) عمر، عبد المنعم محمد. **الكتاب العربي والثقافة الإسلامية**. ام درمان: جامعة أم درمان الإسلامية (السودان)، 1976/1975، 276 ص.

(58) المنجد، صلاح الدين. «الكتاب الإسلامي أداة توجيه وأعلام». **الإيمان**، س 10، ع 98-100، سبتمبر - نوفمبر 1980، ص 40-50.

تاريخ الكتب

(59) الحلوجي، عبد الستار. «الكتاب العربي المخطوط في نشأته وتطوره إلى آخر القرن الرابع الهجري». **مجلة معهد المخطوطات العربية**، نوفمبر 1967، ص 287-317.

(60) حمادة، محمد ماهر. «سرقات الكتب وانتحالها في العصور الإسلامية». **عالم الكتب**، مج 2، ع4، يناير ـ فبراير 1982، ص 707-712.

(61) حمودة، محمود عباس. **تاريخ الكتاب الإسلامي**. القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، 1979، 289 ص.

(62) الشامان، مسعد سويلم. «ملاحظات على كتب ومخطوطات السيرة النبوية». **عالم الكتب**، مج3، ع3، اكتوبر ـ نوفمبر 1982، ص 340-353.

(63) الشربتي. أحمد حامد. «مكانة الكتاب عند السلف». **المكتبة**، س 2، ع 7، تشرين ثاني (نوفمبر) 1961، ص 10-12.

(64) عبد الوهاب، حسن حسني. «العناية بالكتب وجمعها في افريقية التونسية من القرن الثالث إلى القرن الخامس للهجرة». **مجلة معهد المخطوطات العربية**. مج 1، حـ1، مايو 1955، ص 72-90.

(65) العسلي، كامل جميل. «كتب القرن الخامس الهجري في فضائل بيت المقدس». **رسالة المكتبة** (عمان) مج 16، ع 1، مارس 1981، ص 5-13.

(66) محمود، عبد ربه. «مكانة الكتاب عند العرب. «**صحيفة المكتبة** (القاهرة) مج 6، ع 1، يناير 1974، ص 42-50.

(67) ياسين، مفيد آل. «مصير كتب بغداد عند الاحتلال المغولي». **البلاغ**، س 1، ع2، تموز (يوليو) 1966، ص 43-55.

تجليد وزخرفة الكتب

(68) سليم، سهام محمد المهدي، **تجليد الكتب في مصر في العهد المملوكي**. القاهرة: كلية الآداب، جامعة القاهرة، 1974، 281 ص. (رسالة ماجستير).

تاريخ الكتابة العربية

(69) التل، صفوان. **تطور الحروف العربية على آثار القرن الهجري الأول الإسلامية**. عمان: المؤلف، 1980، 134 ص.

(70) الجبوري، تركي عطية عبود. **الخط العربي الإسلامي**. بيروت: دار التراث الإسلامي، 1975، 272 ص.

(71) جمعة، إبراهيم. **قصة الكتابة العربية**. القاهرة: عالم الكتب، 1981.

(72) حمادة، محمد ماهر. «المواد التي استعملها المسلمون في الكتابة». **مجلة كلية اللغة العربية (جامعة الامام محمد بن سعود)**، ع 9، 1979، ص 577-593.

(73) الدالي، عبد العزيز. **الخطاطة: الكتابة العربية**. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1980، 136 ص.

(74) دراج، أحمد السيد. **صناعة الكتابة وتطورها في العصور الإسلامية**. مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، 1981، 179 ص.

(75) العش، محمد أبو الفرج. «نشأة الخط العربي وتطوره: الخط العربي قبل الإسلام». **الدارة (السعودية)**، س5، ع 1، مارس 1979، ص 108-135.

(76) عفيفي، فوزي سالم. **نشأة وتطور الكتابة الخطية العربية ودورها الثقافي والاجتماعي**. كويت: وكالة المطبوعات، 1980، 486 ص.

(77) كعدان، بشير. «تاريخ الخط العربي». **المجلة العربية**، س 4، ع 6، سبتمبر 1980، ص 81-90.

(78) مليباري، محمد عبد الله. «الكتابة العربية تاريخ وفكر». **الفيصل**، س 1، ع 3، اغسطس 1977، ص 126-129.

(79) المنجد، صلاح الدين. **دراسات في تاريخ الخط العربي**. بيروت: دار الكتاب الجديد، 1979.

(80) موسى، تيسير بن. «الكتابة عند العرب: نشأتها، تطورها، أدواتها». **الناشر العربي**، ع 7، اكتوبر 1986، ص 55-65.

تاريخ المكتبات الإسلامية

(81) إبراهيم، حسن حسن. **المكتبات في تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي: الجزء الرابع، العصر العباسي الثاني 447-656هـ/ 1055-1258م**. ط 2. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1982.

(82) إبراهيم، يحيى محمد. «نشأة المكتبات الإسلامية». **الوثائق**، ع 1، 1972، ص 36-39.

(83) الببلاوي، السيد محمد. «تاريخ دور الكتب في الشرق وأوّل من ألّف في الإسلام». في **مطبعة المعارف وأصدقاؤها منذ نشأتها حتى الآن 1890-1931**. القاهرة: مطبعة المعارف، 1931، ص 25-31.

(84) البدري، عبد الرزاق شاكر. «المكتبات عند العرب والمسلمين: تطورها وأثرها في تثقيف المجتمع». **عالم المكتبات**، س 7، ع 5 سبتمبر- اكتوبر 1965، ص 5-6.

(85) تركي، علي أحمد عبد الرحمن. «المكتبة العربية الإسلامية: الاجازات في الدراسات الإسلامية». **رسالة المكتبة** (عمان) مج 15، ع 2، يونيو 1980، ص 44-50.

(86) الجهماني، محمد حسين. «انتشار المدارس والمكتبات عند العرب والمسلمين وتأثيرها على الفكر الأوروبي». **المعلم العربي**، س 26، ع 9. أيلول (سبتمبر) 1973، ص 77-81.

(87) حمادة، محمد ماهر. «تاريخ المكتبات عند العرب في العصور الوسطى». **المعرفة**، س 5، ع 56، اكتوبر 1966، ص 89-91.

(88) ——— ———. **المكتبات في الإسلام: نشأتها وتطورها ومصائرها**. ط 3. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1981، 232ص.

(89) الخطيب، محمد عجاج. «أشهر المكتبات في الإسلام». في **لمحات في المكتبة والبحث والمصادر**. ط6. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980، ص 39-46.

(90) الزيات، حبيب. **خزائن الكتب في دمشق وضواحيها**. القاهرة: مطبعة المعارف، 1902، 246 ص.

(91) الساداتي، أحمد محمود. «من تاريخ المكتبات عند العرب». **مجلة الدراسات الإسلامية**، س 1، ع 1، يوليو 1968، ص 183-192.

(92) سيد، فؤاد. «نصان قديمان في إعارة الكتب». **مجلة معهد المخطوطات العربية**. مج 4، جـ1، مايو 1958، ص 125-136.

(93) الشربتي، أحمد حامد. «المكتبات في عز الحضارة العربية، ودور الكتب في بغداد والقاهرة والأندلس». المكتبة، ع 10، ابريل (نيسان) 1961، ص 10-13.

(94) طرازي، فليب دي. خزائن الكتب العربية في الخافقين. بيروت: وزارة التربية الوطنية والفنون الجميلة، 1947، 3 مجلدات.

(95) عبد المنعم، سميرة. «دعائم الحضارة الإسلامية: المكتبات. «مجلة الأزهر س 39، جـ1، ابريل 1967، ص 64-67.

(96) علي، محمد كرد. «الكتب والمكاتب في الشام: أقدم الخزائن وانفس الكتب». المقتطف، مج 74، حـ 5، 1929، ص 505-511.

(97) محي الدين، محمد صالح. «مكتبات بغداد وموقف المغول منها». مجلة كلية العلوم الاقتصادية، ع 5، 1981، ص 81-112.

(98) المسافر، شمسه حبيب. «المكتبة الإسلامية وتنظيمها». الاداري (مسقط) س 3، ع 1، ربيع الثاني 1401هـ، ص 60-65.

(99) «المكتبات الإسلامية». المكتبة، س 1، ع 1، سبتمبر 1978، ص 19-20.

(100) «مكتبة الأزهر أولى المكتبات الإسلامية في العالم». صحيفة المكتبة (كويت) س 6، ع 11-12، يونيو 1986، ص 117-121.

(101) «نبذة عن المكتبات الإسلامية في الهند». تاريخ العرب والعالم، س 8-ع 95-98، سبتمبر-ديسمبر 1986، ص 118-120.

(102) الهوش، أبو بكر محمود. «الجوانب الادارية والفنية في المكتبات الإسلامية». تراث الشعب، ع 6، ابريل-مايو 1982، ص 18-28.

مكتبات إسلامية - العصر الأموي

(103) أبو سعدة، محمد جبر. «مكتبات خالدة: 2- مكتبة الأمويين في قرطبة». مجلة الأزهر. س 40، حـ10، فبراير 1969، ص 814-819.

(104) زغروت، محمد إبراهيم. «مكتبة الأمويين الإسلامية في قرطبة وتأثيرها الفكري

في شعوب غرب أوروبا». **مجلة البحوث الإسلامية**، ع 17، يوليو - اكتوبر 1986، ص 335-353.

مكتبات العصر العباسي

(105) أبو سعدة، محمد جبر. «مكتبات خالدة: 1 - مكتبة بغداد العباسية». **مجلة الأزهر** س 40، جـ4، اغسطس - سبتمبر 1968، ص 301-307.

(106) الاطرقجي، رمزية محمد. «بيت الحكمة البغدادي وأثره في الحركة العلمية». **المؤرخ العربي**، ع 14، 1980، ص 317-355.

(107) الأمين، عبد الكريم. «المكتبات العامة ببغداد في العصر العباسي». **مجلة العلوم**، ع 5، 1965، ص 59-62.

(108) أعيان، زبيدة عبد القادر. «المكتبة العباسية: من تراث البصرة». **الخليج العربي** مج 12، ع 2، 1980، ص 147-148.

(109) التكريتي، سليم طه. «بيت الحكمة وأثرها في تطور الفكر الإسلامي». **الأقلام** س 3، جـ6، 1967، ص 45-51.

(110) جواد، مصطفى. «مدارس بغداد ودور كتبها في العصور العباسية». **الاستاذ**، ع 5، 1956، ص 110-119، وع 6، 1958، ص 86-13.

(111) الحديدي، خالد. **من بيت الحكمة ببغداد إلى زاوية القصبي بطنطا** القاهرة: دار الوسطانية للنشر، 1975، 80 ص.

(112) حمادة، محمد ماهر. «المأمون وبيت الحكمة». **المجلة العربية**، س 3، ع 10، يناير 1980، ص 90-93.

(113) خليفة، شعبان عبد العزيز. «مكتبة بيت الحكمة في القرن الثاني الهجري». **البلاد**، 21، مايو 1979، ص 6.

(114) الديوه جي، سعيد. **بيت الحكمة**. الموصل: مؤسسة دار الكتب، 1972، 88 ص.

(115) عواد، كوركيس. «خزانة كتب المدرسة المستنصرية». **سومر**، مج 1، حـ1 ، 1945، ص 97-104.

(116) ———— ————. «خزائن كتب الوزراء في العراق في العصر العباسي». **الاعتدال** (النجف)، ع 6، 1946، ص 124-129.

(117) ———— ————. «خزائن كتب العراق العامة في أيام العباسيين». **سومر**، مج 2، 1946، ص 214-234.

(118) ———— ————. «خزانة الحكمة ببغداد». **المشرق** (الموصل) مج 1، 1947/1946، ص 657-664.

(119) معروف، ناجي. «خزانة المستنصرية». **الاقلام**، س 2، حـ4، كانون أول (ديسمبر) 1965، ص 16-26.

(120) ———— ————. «أثر بيوت الحكمة في الحضارة الإسلامية». **الأقلام** س 6، جـ8، آيار (مايو) 1970، ص 3-10.

العصر الأيوبي والعصر الفاطمي

(121) الأشهب، رشدي. «من تاريخ المكتبات في العهد الأيوبي». **رسالة المعلم**، س 13، ع5، حزيران ـ تموز 1970، ص 57-61.

(122) حمادة، محمد ماهر. «الحاكم بأمر الله ودار الحكمة». **المجلة العربية**، س 4، ع 3، 1980، ص 59-61.

(123) ———— ————. «مكتبات الفاطميين الخلافية». **المجلة العربية**، س 4، ع 9، ديسمبر 1980، ص 58-61.

مكتبات الأندلس

(124) بهنام، هدى شوكه. «الواقع المكتبي في الاندلس». **المكتبة العرب** (بغداد) ع2، 1982، ص 81-96.

(125) الحجي، عبد الرحمن علي. «سمة العلماء في الانـدلس وعنايتهم بجمع

الكتب». **الأمة**، مج 1، ع3، يناير 1981، ص 28-29.

(126) حمادة، محمد مـاهر. «الكتب والمكتبـات في الاندلس». **مجلة كليـة العلوم الاجتماعية** (جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية)، ع 6، 1982، ص 345-367.

(127) ريبيرا، خوليان. «المكتبات وعشاق الكتب في اسبانيا الإسلامية». **في التربية الإسلامية في الاندلس: اصولها المشرقية وتأثيراتها الغربية**. ترجمة طاهر أحمد مكي. القاهرة: دار المعارف، 1981، ص 178-254.

(128) ———————. «المكتبات وهواة الكتب في اسبانيا الإسلامية». **مجلة معهد المخطوطات العربية**. مج 4، حـ1، مايو 1958، ص 69-101.

(129) عنان، محمد عبد الله. «نفائس المكتبة العربية الاسبانية في الاسكوريال». **العربي**. يوليو 1980، ص 108-111.

(130) فورنياس، خوس ماريا. «أصداء كتب خليفة بن خياط في الاندلس». **المناهل** (المغرب) س 11، ع 31، ديسمبر 1984، ص 368-375.

(131) مرغلاني، عبد الله محمد جمال. «مكتبة قرطبة الإسلامية». **التراث الإسلامي**، ع 1، 1982، ص 18-19.

مكتبات المغرب الأقصى

(132) بالخياط، نزهة. «مكتبة جامع القرويين عبر التاريخ». **المجلة المغربية للتوثيق** ع 1، مارس 1985، ص 9-25.

(133) التازي، عبد السلام. «تاريخ خزانة القرويين». **الاعلامي** (الرباط) س 1، ع 1، ذو الحجة 1401هـ، ص 52-63.

(134) الدباغ، محمد بن عبد العزيز. «خزانة القرويين ودورها الإيجابي في حفظ التراث ونشره». **الناشر العربي**، ع 8، فبراير 1987، ص 45-48.

(135) الديوري، عبد الرفيع، «زيارة لخزانة القرويين». **الاعلامي** (الرباط) مج 1، ع 2، ابريل 1982، ص 183-193.

(136) عمور، عمر. **فهارس الخزانة الحسنية (قسم الوثائق)**. الرباط: مطبعة الأنباء، 1983، 247 ص.

(137) الفاسي، العابد. «خزانة القرويين ونوادرها». **مجلة معهد المخطوطات العربية**، مج 5، جـ 1، مايو 1959، ص 3 - 16.

مكتبات القدس الشريف

(138) عبد المهدى، عبد الجليل حسن. «دار كتب المسجد الأقصى». في **الحركة الفكرية في ظل المسجد الأقصى في العصرين الأيوبي والمملوكي**. عمان: مكتبة الأقصى، 1980، ص 260 - 280.

(139) العسلي، كامل. «دور الكتب في القدس». **المجلة العربية للمعلومات**، مج 2، ع 1، 1980، ص 13 - 28.

(140) ——— ——— «المكتبة الخالدية في القدس». **رسالة المكتبة** (عمان) مج 15، ع3، سبتمبر 1980، ص 5 - 10.

مكتبات الأماكن المقدسة

(141) (هيش) عبد اللطيف عبد الله. «مكتبات المدينة المنورة في العهد العثماني» **مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية** (جامعة الملك عبد العزيز) س 3، ع 3، 1398/1397 هـ (1978/1977)، ص 7 - 14.

(142) سليمان، زهير. «مكتبة الحرم الرضوي الشريف». **التوحيد** س 3، ع 13، ربيع أول - ربيع ثاني 1405 هـ، ص 38/28.

(143) عريف، محمد خضر. «تاريخ مكتبة الحرم المكي» عالم الكتب، مج 4، ع 4، يوليو 1984، ص 546 - 550.

(144) القاضي، منير. «خزانة العتبة الحسينية المقدسة». **مجلة المجمع العلمي العراقي**، س 6، 1959، ص 16 - 37.

المكتبات الخاصة

(145) عسيلان، عبد الله عبد الرحيم. «مكتبة شيخ الإسلام في المدينة وذخائرها المخطوطة» **العرب**، س 3، جـ 3، ديسمبر 1968، ص 243 - 255.

(146) عواد، كوركيس. «خزانة كتب الكندي». في **الكندي**. بغداد: مطبعة دار التمدن، 1962، ص 20 - 23.

الوراقة والوراقون

(147) الزبيدي، علي. «الوراقون وتجار الكتب». في **الأدب العباسي**. القاهرة: دار المعرفة، 1959، ص 40 - 74.

(148) العشي، يوسف. «مع الوراقين في العصور الإسلامية الذهبية». **الرسالة**، ع 8 - 10، 1940، ص ؟

(149) العمري، أحمد جمال. «حوانيت الوراقين وقيمتها العلمية». **المجلة العربية**. س 2، ع 6، ديسمبر 1977، يناير 1978، ص 16.

(150) قاري، لطف الله. **الوراقة والوراقون في التاريخ الإسلامي**. الرياض: دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع، 1982، 77، ص

(151) مصطفى، سليمان حسين. «حركة الوراقة وأثرها على المخطوط العربي». **مكتبة الجامعة** (جامعة الكويت) مج 4، ع 3، اكتوبر 1975، ص 70 - 77.

(152) المنوني، محمد. «تاريخ المصحف الشريف بالمغرب، 1 ـ الوراقة المصحفية». **مجلة معهد المخطوطات العربية**، مج 15، جـ 1، مايو 1969، ص 3 - 47.

الورق

(153) عليان، ربحي مصطفى. «صناعة الورق في الحضارة الإسلامية». **رسالة المكتبة** (عمان) مج 16، ع 1، مارس 1981، ص 34 - 42.

(154) أبو حسين، علي عبد الرحمن. «المخطوطات في دولة البحرين». **المورد**، مج 5، ع 1، ربيع 1976، ص 36 - 38.

(155) آتش، أحمد. «المخطوطات العربية في مكتبات الأناضول». **مجلة معهد المخطوطات العربية**، مج 4، حـ 1، مايو 1958، ص 3 - 42.

(156) أعيان، عبد القادر باش. «مخطوط نادر في المكتبة العباسية» **المكتبة** س 9، ع 67، 1968، ص 13 - 15.

(157) بتراشك، كارل. «المخطوطات العربية في تشيكوسلوفاكيا» **مجلة معهد المخطوطات العربية**، مج 6، مايو ـ نوفمبر 1960، ص 3 - 14.

(158) بيهم، نور الدين. «المخطوطات العربية في دار الكتب اللبنانية» **مجلة معهد المخطوطات العربية**، مج 1، جـ 1، مايو 1955، ص 51 - 53.

(159) التويجري، سليمان بن وائل. «مخطوطات مكتبات القصيم». **مجلة البحث العلمي والتراث الإسلامي**، ع 2، 1979، ص 329 - 361.

(160) الجادر، خالد. **المخطوطات العراقية المرسومة في العصر العباسي**. بغداد: مطبعة ثنيان، 1972، 61 ص.

(161) جبر، يحيى عبد الرؤوف. «تعريف بالمخطوطات الموجودة في مكتبة الزاوية الإسلامية في غات». **المجلة الثقافية** (الأردن). ع 2، ديسمبر 1983، ص 173 - 176.

(162) الجبوري، عبد الله. «تقرير عن المخطوطات العربية في مكتبات الأوقاف». **المورد**، مج 5، ع 1، ربيع 1976، ص 61 - 63.

(163) الحلوجي، عبد الستار. «مسؤولية جامعاتنا تجاه تراثنا المخطوط». **الفيصل**، س 3، ع 31، ديسمبر 1979، ص 67 - 70.

(164) ——— ——— **المخطوط العربي منذ نشأته إلى آخر القرن الرابع الهجري**. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية 1978، 302 ص

(165) حميد الله، محمد. «المخطوطات العربية في باريس». **مجلة معهد المخطوطات العربية** مج 2، جـ 2، نوفمبر 1956، ص 239 - 245.

(166) خليفة، شعبان عبد العزيز. «المخطوط العربي: دراسة في نشأته وملامحه الببليوغرافية». **الفيصل**، س 3، ع 35، مارس - إبريل 1980، ص 107 - 116.

(167) الدباغ، محمد بن عبد العزيز. «العناية بمخطوطات خزانة القرويين». **الناشر العربي** ع 12، 1988، ص 179 - 182.

(168) الدهان، سامي. «بين المخطوطات العربية». **المعلم العربي**، س 2، ع 1 تشرين الثاني (نوفمبر) 1948، ص 18 - 23.

(169) السائح، الحسن. «استرجاع المخطوطات العربية من أسبانيا إلى المغرب» **الثقافة المغربية**، جـ 8، 1973، ص 134 - 147.

(170) السرحان، محمد هلال. «المخطوطات العربية في مكتبات استانبول وجوامعها». **الأقلام**، س 5، جـ 3، تشرين الثاني (نوفمبر) 1968، ص 15 - 22.

(171) سيد، فؤاد. «مخطوطات دار الكتب المصرية». **مجلة معهد المخطوطات العربية**، مج 1، جـ 1، مايو 1955، ص 62 - 67.

(172) الشريف، عبد الله. «المخطوطات العربية: فهرستها، تحقيقها وأماكن وجودها في العالم». **عالم المعلومات**، ع 3، 1980، ص 26 - 39.

(173) ———— «المخطوطات العربية في ليبيا». **الناشر العربي**، ع 6، يناير 1986، ص 75 - 83.

(174) ———— «المخطوطات في المملكة المغربية». **الناشر العربي**، ع 9، 1987، ص 54 - 58.

(175) شه كر، محمد. «الكتب المخطوطة العربية في مكتبة راشد أفندي في قيصري تركيا». **المجلة المغربية للتوثيق والمعلومات**، ع 4، مارس 1986، ص 87 - 92.

(176) طاشكندي، عباس صالح. «مخطوطات الحرمين الشريفين؛ قطعة من تراثنا

الفكري الإسلامي» **الفيصل**، س 1، ع 1، يونيه 1977، ص 8 - 17.

(177) العسلي، كامل جميل. **مخطوطات فضائل بيت المقدس: دراسة وببليوغرافية.** ط 2، عمان: دار البشير، 1984، 142 ص.

(178) العلوجي، عبد الحميد. «المخطوطات العربية في مكتبة لينين بموسكو» **المورد**، مج 3، ع 2، 1973، ص 212 - 222.

(179) عواد، كوركيس. «مخطوطات مكتبة المتحف العراقي ببغداد». **مجلة معهد المخطوطات العربية**، مج 1، جـ 1، مايو 1955، ص 37 - 48.

(180) ———— «المخطوطات العربية في دور الكتب الاميركية». **سومر**، ع 27، 1951، ص 237 - 277.

(181) ———— «المخطوطات العربية خارج الوطن العربي» **المورد**، مج 5، ع 1، ربيع 1976، ص 171 - 246.

(182) فارس، نبيه أمين. «مجموعة المخطوطات العربية في جامعة بيروت الأمريكية» **مجلة معهد المخطوطات العربية**، مج 1، جـ 1 مايو 1955، ص 49 - 50.

(183) قاسمية، خيرية. «المخطوطات العربية في فلسطين». **المورد**، مج 5، ع 1 ربيع 1976، ص 46 - 48.

(184) قاشي، حسن. «المخطوطات العربية في يوغوسلافيا». **مجلة معهد المخطوطات العربية**، مج 12، جـ 2، نوفمبر 1966، ص 3 - 20.

(185) كراتشكوفسكي، اغناتي. «المخطوطات العربية في المكاتب البطرسبرجية». **المشرق**، س 23، ع 9، أيلول (سبتمبر) 1925، ص 673 - 685.

(186) ———— **مع المخطوطات العربية**. موسكو: دار التقدم 1949، 347 ص.

(187) كنون، عبد الله. «المخطوطات العربية في تطوان». **مجلة معهد المخطوطات العربية**، مج 1، جـ 2، نوفمبر 1955، ص 170 - 189.

(188) كوى، دبور. «المخطوطات العربية في أفغانستان». **مجلة معهد المخطوطات**

العربية، مج 5، جـ 2، نوفمبر 1959، هي 225 - 228.

(189) الكيالى، سامي. «مخطوطات حلب». **مجلة معهد المخطوطات العربية**، مج 13، نوفمبر 1967، ص 211 - 223.

(190) ———— ————. «مخطوطات حلب». **مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق**، مج 45، جـ 4، اكتوبر 1970، ص 840-851.

(191) محسن، طـه. **مجموعات مخطوطة في مكتبات استانبول**. كويت: معهد المخطوطات العربية، 1985.

(192) المنجد، صلاح الدين. «مراكز المخطوطات في العالم». **الخفجي**، مج 3، ع 6، سبتمبر 1973، ص 19-21.

(193) ———— ————. **معجم المخطوطات المطبوعة: 1954-1960، الجزء الأول**. ط 2. بيروت: دار الكتاب الجديد، 143 ص.

(194) ———— ————. **معجم المخطوطات المطبوعة: 1954-1960، الجزء الثاني**. ط 2. بيروت. دار الكتاب الجديد، 1980، 143ص.

(195) ———— ————. **معجم المخطوطات المطبوعة: 1966-1970، الجزء الثالث**. بيروت: دار الكتاب الجديد، 1973، 174 ص.

(196) ———— ————. **معجم المخطوطات المطبوعة: 1971-1975، الجزء الرابع**. بيروت: دار الكتاب الجديد، 1978، 164 ص.

(197) ———— ————. **فهرس المخطوطات العربية في مكتبة الكونغرس بواشنطن** ط 2. بيروت: دار الكتاب الجديد، 1979، 70 ص.

(198) ———— ————. **فهرس المخطوطات العربية بمكتبة الامبروزيانا بميلانو**. الجزء الثاني، القسم الثاني. ط 2. بيروت: دا الكتاب الجديد، 1980، 149-8 ص.

(199) النقشبندي، أسامة ناصر. **مخطوطات الطب والصيدلة في مكتبة المتحف العراقي**. بغداد: دار الرشيد للنشر، 1981، 503 ص.

(200) الهرامة، عبد الحميد عبد الله. «أهم مراكز المخطوطات العربية في العالم». **الناشر العربي**. ع 2، فبراير 1984، ص 80-92.

فهارس المخطوطات العربية والإسلامية

(201) ابن العربي، الصديق. **فهرس مخطوطات خزانة ابن يوسف بمراكش (المختصر)**. مراكش: منشورات كلية الآداب، 1983، 98 ص.

(202) أبو ياحيلار، نور الدين بن شكري. «فهرس مؤلفات أبي الفرج الجوزي المخطوطة بمكتبات تركيا». **مجلة كلية أصول الدين** (جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية)، ع 4، 1403هـ، ص 309-340.

(203) أحمد، سالم عبد الرزاق. **فهرس مخطوطات مكتبة الأوقاف العامة في الموصل**. ط 2. بغداد: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 1983، 4 مجلدات.

(204) الأسد، ناصر الدين. «الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط». **شؤون عربية**، ع 18، اغسطس 1982، ص 272-277.

(205) براون، ادوارد ج. «فهرس المخطوطات الإسلامية بمكتبة جامعة كمبردج (5)». ترجمة يحيى الجبوري. **المورد** مج 10، ع 3-4، 1981، ص 417-430.

(206) حسن، جعفر هادي. «فهرسة جديدة للمخطوطات العربية الموجودة في هولندا». **عالم الكتب**، مج 5، ع 4، يناير 1985، ص 700-702. [مراجعة كتاب].

(207) خضر، إبراهيم سلامة. **فهرس مخطوطات مكتبة المسجد الأقصى**. القدس: دائرة الأوقاف العامة، مكتبة المسجد الأقصى، 1983، 2مج.

(208) الخطابي، محمد العربي. **فهارس الخزانة الحسنية**. الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 1983، 3 مجلدات (523ص).

(209) الخيمي صلاح: فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية ـ الطب والصيدلة، دمشق. مجمع اللغة العربية، 1981، 494 ص.

(210) الدلبرو، المهدي بوخبزة (اعداد). **فهرس مخطوطات خزانة تطوان**، قسم القرآن

وعلومه. تطوان: وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية، 1401 هـ/1981، 264ص.

(211) الرميحي، أحمد عبد الرزاق. **فهرس مخطوطات الجامع الكبير بصنعاء**. صنعاء: وزارة الثقافة والارشاد، 1984.

(212) شبوح، إبراهيم. «سجل قديم لمكتبة جامع القيروان». **مجلة معهد المخطوطات العربية**، مج 2، حـ2، نوفمبر 1956، ص 339-372.

(213) الشريف، عبد الله محمد. «فهارس المخطوطات والوثائق بخزانة تطوان العامة في المملكة المغربية». (عرض كتاب]. **الناشر العربي**، ع8، فبراير 1987، ص 97-100.

(214) عاشور، سعيد. «فهرست وثائق القاهرة حتى نهاية عصر سلاطين المماليك». **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**، مج 2، ع 6، 1982، ص 165-169.

(215) عباس، حمزة أحمد. «فهرس المخطوطات العربية والإسلامية في مكتبة بكين». **مجلة معهد المخطوطات العربية**، مج 30، ع 2 يوليو ـ ديسمبر 1986، ص 649-660.

(216) عطا الله، محمد علي. **فهرس مخطوطات المكتبة الإسلامية في يافا**. عمان: منشورات مجمع اللغة العربية الأردني، 1984، 414ص.

(217) العلمي، أحمد سعد الدين. **فهرس مكتبة كلية الدعوة وأصول الدين**. القدس: جامعة القدس. 1982. (على الآلة الكاتبة).

(218) الفاسي، محمد العابد. **فهرس مخطوطات خزانة القرويين**. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1983، 356 ص.

(219) الكنوي، محمد بن عثمان وأحمد، هاشم عبد الواحد [إعداد]. **فهرس مخطوطات جامعة أم القرى، الجزء الثاني**. مكة المكرمة: جامعة أم القرى، عمادة شؤون المكتبات (المكتبة المركزية)، 1987، 431 ص.

(220) المالح، محمد رياض. **فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية ـ التصوف ـ**. دمشق: مجمع اللغة العربية، 1983، 3 مجلدات (554ص).

(221) المحاسني، سماء زكي. «فهارس المخطوطات في سوريا: فهارس مخطوطات دار الكتب الظاهرية في دمشق». **الناشر العربي**، ع 7، اكتوبر 1986، ص 160-166.

(222) محمد، محمود أحمد. **فهرس مخطوطات مكتبة الأوقاف المركزية في السليمانية: مكتبة بياره، طويلة، خورمال.** بغداد: وزارة الأوقاف، 1983، 512ص.

(223) المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية. **الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط: خطة البيت: مشروع أولي.** عمان: المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، 1981، 18 ورقة (على الآلة الكاتبة).

تاريخ الطباعة

(224) ساعاتي، يحيى محمود. «تاريخ طباعة القرآن الكريم بالعربية في أوروبا في القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين». **المجلة المغربية للتوثيق والمعلومات**، ع 4، مارس 1986، ص 195-208.

(225) الشامخ، محمد عبد الرحمن. «ظهور الطباعة في بلاد الحرمين الشرفين». **الدارة** (السعودية) س 4، ع 4، ديسمبر 1978، ص 37-60.

(226) الضبيب، أحمد محمد. «بواكير الطباعة والمطبوعات في بلاد الحرمين الشريفين». **عالم الكتب** مج 1، ع 3، نوفمبر 1980، ص 292-307.

(227) العطية، جليل. «الطباعة العربية في الغرب». **عالم الكتب**، مج 6، ع 4 ديسمبر 1985، ص 527-531، [مراجعة كتاب].

(228) قدورة، وحيد. «الكتاب العربي المطبوع بأوروبا: مرحلة هامة في العلاقات بين الشرق والغرب 1514-1700». **المجلة المغربية للتوثيق والمعلومات**، ع 3، مارس 1985، ص 93-127.

وراقة (ببليوغرافيا)

(229) الحلوجي، عبد الستار. «نشأة علم الببليوغرافيا عند المسلمين». **الدارة**

(السعودية) س2 ـ ع 3-4، اكتوبر 1976، ص 176-183.

(230) عبد الرحمن، عبد الجبار. **ذخائر التراث العربي الإسلامي: دليل ببليوغرافي للمخطوطات العربية المطبوعة حتى عام 1980.** البصرة: جامعة البصرة، 1981.

كشاف العناوين

فنية تصميم العملة الإسلامية

ترجمة د . علي مسعود البلوشي
مركز الفنون الجميلة والتطبيقية - جامعة الفاتح - طرابلس



العملة لـدى كثير منـا لا تعني أكثر من كـونها أحد ضروريـات الحيـاة ، وأن الـدول تَسُكُّ النقود لتسهل ضرورة التعامل الاقتصادي بسهولة ويسر بين الأفراد والـدول ، وهكذا نجد أننا لا نفكر فيها كثيراً ، وربما نلقي نظرة على قطعة نقدية لنتعرَّفَ على هويتها وقيمتها النقـدية ، ولكنْ قليـل منـا من يُجَشّم نفسـه عنـاء دراستهـا ودراسـة تصميمهـا أو دراسـة التعبيرات والصياغة التي تحملها .

وعلى أي حال فالنقود ، بالإضافة إلى قيمتها الـوظيفية المحضـة ، فإن أغلبهـا تقوم بأداء رسالة من خلال التعبيرات والصور التي تحملهـا . فالتقليـد المتبع في سـك العملة في الدول الغربية بعامـة ، وحتى تلك العملة المتداولـة الآن ، غالبـاً ما تحمـل صوراً نصفيـة لحكـام أو رؤساء دول ، أو صـور جيوش وطنيـة ، أو عمّال أبـطال ، أو فلاحـين ، أو نباتات محبوبة أو حيـوانات مـرغوبـة . وأغلب هذه الصـور ذات طابـع مدني ، وعـادة ما تكون مصحوبة بنغمة سياسية ، لتعكس الهيبـة القوميـة للدول المختلفة ، أكـثر من القيم الدينيـة أو الثقافية العالمية .

ولكن ليس هـذا الحـال دائـماً ، ففي الفـترة مـا بـين القـرن الثـامن والخـامس عشر

انقسمت العملة الأوروبيــة وعملة الشرق الأوسط إلى مجمــوعتــين دينيتين : مسيحيــة وإسلامية . ويمكن أن يعرف أي شخص الفرق بين العملتين ، ذلـك أن العملة المسيحية تحمـل صوراً ورمـوزاً للصليب ، في حين أن العملة الإسـلامية تشتمـل غـالبـاً عـلى مجـرد كتابات . وكان للعملة الأوروبية كل التنوع والأهميـة التي ما زالت تحملهـا لنا اليـوم ، في حين أن العملة الإسلامية تبدو خالية من الـزخرفـة ، وغير مـألوفـة وتحتاج إلى جهـد ذهني وعقلي لفهمها من قبل أولئك الذين لا يعرفون العربية ، وما زال الكثـير من تجار وجـامعي العملة الإسلامية يعدونها عملة غامضة لا يعرفون عنها شيئاً ولا يتعلمون منها إلاّ القليل .

والقطع النقدية الاثنتا عشرة الموضحة في هذا المقال القصير ، والتي اخْتيرَتْ من بين أحسن المجموعات الفنية العامة والخاصـة المعروفـة اليوم في العـالم ، قصدنـا باستعـراضها واستعراض أهميتها الفنية أن يتجرد أولئك الذين لا يتكلمون العربية من تحيّزهم أو تحاملهم ضد العملة الإسلامية ، وأن نوقظ فيهم تقدير أهميتها الفنية والثقـافية . وعـلى الرغم من أن الأغلبية العظمى من العملة الإسلامية تحمـل الكلمة المكتـوبة ، فـإن الأنواع المختلفـة للحروف العربية المستخدمة في الكتابات عليها وتنـوع تصميماتهـا هو شيء مسـلٍ للعين ، ويحمل معاني هامة للمؤرخين والطلاب في العالم الإسلامي .

والتركيز عـلى الكلمة المكتـوبة عـلى العملة الإسلاميـة أكثر من استخـدام الصور ، يـرتبط ارتباطـاً وثيقاً بتعـاليم الإسلام ، ولكن في السنـوات الأولى لقيام الـدولـة العـربيـة الإسلامية كانت هناك فترة تجارب كانت حصيلتها ظهور نماذج تجريبية مختلفة .

وقبول العرب للرسالة والدعوة التي جاء بها محمد أطلق فيهم قوة انفجار روحي أدت إلى سرعة فتح الجزيرة العـربية وشـمال أفريقيـا والشرق الأوسط ووسط آسيا . وفي الفـترة المبكرة لظهور الدعوة الإسلامية وقيام الدولة العربية الإسلامية لم يكن للعرب ذلك الـتراكم الحضاري المعقّد ، ولم يـطوّروا نظامهم الإداري أو الاقتصـادي ، وكان احتيـاجهم لحكم الأقطار المفتوحة قد اضطرهم لتكوين مؤسسات إسلامية بما فيها إنشاء نـظام جديـد للعملة خاص بهم .

وقبل اختراع الطباعة كان نـظام الاتصال العـام والمتاح لأي حـاكم ، يتم من خلال إصدار العملة ، لأن كل إنسـان يتعامـل مع العملة عـلى الأقل من آن لآخـر ، فهي التي تحمل الأخبار الرسمية بطريقة تشبه نوعـاً ما مـا تؤديه اليـوم الصحف والإذاعات المسمـوعة والمرئية .

وكان العرب في بداية تكوين الدولة العربية الإسلامية قانعين باستخدام العملة التي كانت حينئذ متداولة في حدودهم الجديدة . ففي الأراضي الخاضعة للإمبراطورية البيزنطية كان السوليدس الذهبي (Solidus) ، والفوليس النحاس (Folis) هما العملتين المتداولتين ، في حين كانت الدراخمة (Drachm) هي العملة المتداولة في الأراضي الساسانية المترامية الأطراف . ثم بدأ العرب فيما بعد يسكُون عملة مقلّدة عن الأنواع الساسانية والبيزنطية ، وكانت غالباً ما تشتمل على تعبير باللغة العربية حتى يمكن قبولها وتداولها من قبل المسلمين المقيمين ، ومن قِبل الذين اعتنقوا الإسلام حديثا .

وقد وصل التنافس في عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان (65 — 86 هـ) (685 — 705 م) مع الإمبراطورية الرومانية الشرقية إلى حد أصبح بعده قبول الوضع الإداري والاقتصادي الراهن يمس بهيبة الدولة العربية الإسلامية ، ولذلك أمر الخليفة عبد الملك بن مروان بأن تُدَوَّن كل التسجيلات باللغة العربية ، ثم أصدر عملة ذهبية وفضية بتعبيرات ونصوص عربية خالصة . فالدينار الذهبي (شكل 1) هو أول دينار إسلامي صُمّم على غرار (سوليدس) بيزنطي ، وهو الذي أحبه العرب لنقاوة ذهبه وانضباط وزنه . وقد صُمّم هذا الدينار بشعور وحس غير مسيحي . وقد صُوِّر الخليفة وابناه على ظهر هذا الدينار على هيئة ثلاثة أشخاص يرتدون عباءات ، في حين أن على وجه الدينار طوقاً من الكتابة بالخط الكوفي البسيط نصها « بسم الله ، لا إله إلّا الله وحده ، محمد رسول الله » ، وفي الوسط يوجد شكل يشبه عموداً منتصباً على عدة درجات يحمل على قمته كرة ترمز إلى الكرة الأرضية ، وهذا الشكل يشبه الصليب الذي يوجد عادة على سوليدس بيزنطي بدون القضيب المستعرض الذي يمثل الذراعين في الصليب . وربما كان القصد من هذا التصميم إبراز وحدانية الله بوصفها دعامة تحمل كل الخلق .

ثم مرت العملة الإسلامية بمرحلة ثانية من التطوير ، وفيها ظهر الخليفة محارباً وقائداً للمسلمين . هذا الإعجاب الذي يقارب من عبادة الأشخاص هو أسلوب بيزنطي متناقض مع روح الإسلام الديمقراطية ، وقد أدى هذا بلا شك إلى ظهور انتقادات مختلفة بين الورعين المحافظين . وعلى الرغم من أن القرآن لم ينص صراحة ، وبالتحديد على عدم استخدام الصور والرموز ، فإن المؤمنين قد نُصِحُوا بعدم استخدام الصور ، لأنها تحدّ لقدرة الله ، وهو الواحد الأحد الذي يعطي الروح ، ويخلق كل شيء حي . وهكذا

نجد أن التعاليم والنواهي الدينية قد نجحت في فرض وصيتها ورأيها على الخليفة ، وهذا ما يوضحه الدينار (شكل 4) الذي لا يحمل صورة أو رمزاً ، والذي أصبح نموذجاً سارت عليه كل تصميات العملات الإسلامية المتعاقبة . وقد ضُرِبَ هذا الدينار باسم الله سنة 77 هـ (696 م) بعد ان استتب الوضع الديني وحُدّدتْ طبيعته الفريدة المتميزة الأبدية ، ووضحت أن محمداً قد أرسله الله لنشر دينه الحق . هذه العملة التي لم تذكر لا اسم الحاكم ولا الدولة ، أصبحت ذات رسالة مؤثرة وخالدة للإسلام .

وهكذا نرى أنه عندما يصل الراعي والرعية إلى اقتناع مشترك بأن تكون نقودهم غير مرتبطة بالسياسة ، فإن أكثر الأنظمة تطرفاً لم يكن لها إلّا التأثير القليل على التصاميم اللّاحقة . وهذه النقطة يوصفها الدينار الموضح في شكل 3 الذي ضُرِبَ سنة 132 هـ (750 م) عندما قاد العباسيون انقلاباً ضد آخر الخلفاء الأمويين . ونظراً لأن العباسيين بنوا أحقيتهم الشرعية في الحكم اعتماداً على قرابة الدم التي تربطهم بالرسول ، فإن الخليفة الجديد قد كتب الكلمات الآتية « محمد رسول الله » في وسط ظهر العملة . وقد احتاج العباسيون الأوائل ، بسبب اتساع مقاطعات الدولة العباسية وتنوّعها ، لتعيين حكام للمقاطعات ، يمكنهم ضمان نوعية نقودهم ، وذلك بكتابة أسمائهم عليها . وقد أصبح عدد من هؤلاء الولاة فيما بعد على رأس أنظمة سياسية وراثية ، وطالبوا لأنفسهم بحقهم في كتابة أسمائهم على النقود وذكر أسمائهم في الصلاة الجامعة . وقد ظهرت هذه الولايات المستقلة فجأة على أطراف الدولة العباسية المترامية الأطراف في كل من اسبانيا وشمال أفريقيا حيث استمرت العملة العباسية الأصلية في التداول ، مع شيء من التحوير أو التعديل ، لمدة ما يقرب من أربعمائة سنة .

وبعد انقضاء القرن الثاني الهجري بقليل قام الخليفة المأمون ، ذو النظرة البعيدة والفكر الثاقب ، بتغيير تصميم العملة في الأراضي التي يسيطر عليها مباشرة . فالدينار الموضح في شكل 4 يُبَيّنُ كيف وضع المأمون تعبيرين في الطوقين المتتاليين على ظهر العملة ، الطوق الخارجي منهما هو آية قرآنية . ويبدو أن هذا التعبير الذي أحدثه المأمون في نظام سك العملة قصد به ترسيخ قوة الخلافة على الرغم من أن تسييس العملة العباسية لا يتعدى ذكر اسم الخليفة ، وأحياناً يُذكر معه اسم الوريث .

ولنعد الآن إلى الوراء قليلا ، إلى الفترة اللّاحقة لوفاة الرسول ، وما أحدثته هذه الوفاة من خلافات سياسية مذهبية ، كان لها صدى ونتائج أثّرت سلباً أو إيجاباً على وحدة

الدولة العربية الإسلامية ومسيرتها حضارياً وسياسياً . فبعد وفاة الرسول في سنة 11 هـ (632 م) واجهت صحابة رسول الله مشكلة كان من نتيجتها ظهور خلافات سياسية ، لأن الرسول لم يختر خليفة له ، ولا حدّد الحقوق والواجبات التي يجب أن تكون للخليفة . وقد بنى الأمويون والعباسيون قواعد حكمهم استناداً على السنة التي ترى أن الخليفة يجب أن يكون منحدراً من قبيلة قريش القوية التي ينتمي إليها الرسول . في حين اعتمدت مجموعة أصغر من المجتمع الإسلامي وهم الخوارج على أنه من حق أي شخص مسلم مؤهل أن يتولّى الخلافة ، وبالرغم من عدم استقرار هذا المذهب أو هذه الفرقة سياسياً ، فقد قدّمت وأبرزت ثواراً أكثر من غيرها من الفرق . أمّا الفريق الثالث من المجتمع الإسلامي وهم الشيعة ، فيرون أن الله قد اختار محمداً لينزل عليه الوحي ، ولذلك فيجب على المسلمين أن يختاروا خليفتهم من بين أرفع الناس شأناً وقدراً ، وهم المنحدرون من سلالة الرسول ، الذين يملكون القوة الروحية لترجمة وحي الله .

وعلى الرغم من معارضة الأمويين والعباسيين للمذهب الشيعي فإن هذا المذهب استمر حركةً سرية استمدت قوتها ، خاصةً من تلك التجمعات الإسلامية غير العربية . وكان أول نجاح وأكبره حققته الشيعة هو قيام الخلافة الفاطمية في تونس سنة 297 هـ (٩٠٩ م) . وفي خلال خمسين سنة طوّر الفاطميون حياة دينية وسياسية ونظام بلاط خلافي كان مشهوراً ومتميزاً بروعته وببعده عن التجمعات السنية ذات الأكثرية . فكل من التعبيرات والتصميم على الدينار الفاطمي الموضح في شكل 5 ؛ والذي ضُرب في سنة 342 هـ (953 م) قد أخذ مساراً جديداً وبعيداً كلية عمّا كان معهوداً في العملة السنية. فالكلمات المكتوبة على الدينار تُصّورُ أسرة الرسول مشاركين وحراساً أمناء على الوحي الإسلامي. في حين أن التصميم الذي فيه ثلاثة أطواق متتالية بتعبيرات مختلفة ربما كانت له أهمية لاهوتية سرّية.

أما في القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) فقد ظهر مذهب ثائر في الصحراء الغربية عُرِفَ تابعوه بالموحدين ، الذين يؤكّدون وحدانية الله ويعدّون قوادهم الأوصياء الحقيقيين على الدين ، وقد نجحوا بشكل ساحق ومقاومة راشدة في المغرب واسبانيا . وقد أعلن الموحّدون مثلهم مثل الفاطميين عن طبيعة معتقداتهم من خلال أسلوب جديد مغاير بالكامل للعملة القديمة ، فالدينار الموحدي الموضح في شكل 6 يعتمد تصميمه على مربع داخل دائرة . وقد يكون لهذا التصميم الجديد أهمية ذات مغزى ديني ، كما أن هذه العملة ذات وزن ثابت ومن الذهب الخالص . ولذلك فقد وجدت

نجاحاً وقبولاً على نطاق واسع ، وأدى هذا إلى تقليدها من اسبانيا غرباً إلى الهند شرقاً .

وعلى الرغم من أن الموحّدين كانوا أول من ترك استخدام الكتابة الكوفية ليحل محلها الخط النسخي الأكثر رشاقة وليونة فإن أقطار شرق العالم الإسلامي قاومت هذا التغيير لمدة ما يقرب من قرن من الزمان ، ولكن مصر تبنّت من النهاية استخدام الخط النسخي على العملة ، ونتج عن ذلك ظهور عملة رائعة ذات فخامة وجلال مثلما نراه على الدينار الموضّح في شكل 7 ؛ والذي ربما كان من عمل آخر الخطاطين المسلمين وأعظمهم وهو ياقوت المعتصمي نفسه .

إن حدوث الهجمات المغولية وتكرارها على حدود الدولة الإسلامية مع ظهور ممالك المدن الإيطالية قد وضعت نهاية لشكل الحكم الإسلامي في القرن الثالث عشر الميلادي . وقد عُدَّتْ الهجمات المغولية نكبة على الحضارة العربية ، ولكن صيغ الفن الإسلامي الجديد وأشكاله التي برزتْ من بقايا الحضارة العربية كانت مزيجاً من التأثيرات العربية والفارسية والتركية، ووصلت إلى قمة تعبيراتها في كل من إستنبول وأصفهان وأجرا. إنّ عملية التقدم هذه بدأت في البلاط الإلخاني المغولي في تبريز . والدينار الإلخاني الموضح في شكل 8 قد ضُرِبَ في مدينة أرضرم في الجزء الشرقي من تركيا . ونص الكتابة على وجه العملة « بسم الله لا إله إلاّ الله محمد رسول الله » قد وُضِعَتْ في شكل مربع بخط كوفي بسيط مزوى ، ووُضِعَتْ أسماء الخلفاء الراشدين الأربعة موازية للأضلاع الأربعة للمربع ، صُممّتْ لتبدو ذات رموز سحرية دينية أكثر من كونها نصاً يقرأ .

وتطورت العملة الإسلامية في الفترة التركية العثمانية فالأتراك كانوا مسلمين متعصبين ، وقد حكموا أعداداً كبيرة من المسيحين واليهود وقاموا بتجارة مكثفة مع المسيحيين على شواطىء البحر الأبيض المتوسط ، كما كان الأتراك معنيين بدرجة كبيرة بالحفاظ على كلام الله والأحاديث النبوية واللغة العربية التي كُتِبَتْ بها الآيات القرآنية والأحاديث ، فتحاشوا قدر الإمكان أن لا تُلَوَّثْ أو تُهانْ بتداولها من قبل غير المسلمين ، لدرجة أن أصدر الأتراك عملة ذات طابع مدني منذ فترة مبكرة من حكمهم . فالقطعة النقدية (شكل 9) التي ضُرِبَتْ بالقسطنطينية باسم محمد الثاني فاتح القسطنطينية وقد دوّن اسم السلطان فيها بنفس الطريقة القديمة ، ولكن في الفترة الأخيرة ضُرِبَتْ عملة تركية ذات تصميم متميز أكثر باستخدام الطغراء السلطانية وهو الختم السلطاني ، بوصفه ملمحاً رئيسياً في تصميم العملة . هذه الطغراء هي ختم خاص بكل سلطان ، وقد

اسْتُخْدِمتْ لتضفي الصبغة الشرعية على قرارات السلطان الإدارية . وتشغل الطغراء ظهر العملة ، وهو المكان المخصص عادة للصّور النصفية من العملة الأوروبية . ويمكن رؤية طغراء رائعة التصميم والجمال في الشكل 10 والتي ضُرِبَتْ بمصر في القرن التاسع عشر .

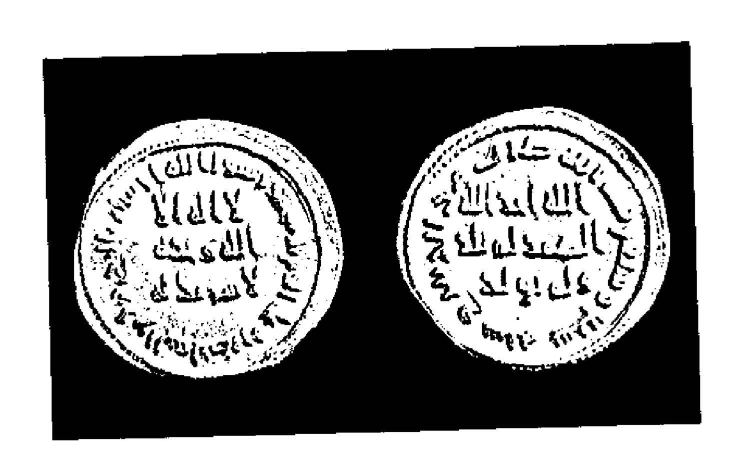
وأخيراً دعنا نلقي نظرة على الفن البديع والرفيع المستوى للعملة التي أصدرها حكام الهند في الفترة المغولية التي توضح كل إنجازاتهم من الجانب الديني والمدني ، فالقطعة النقدية الموضحة في شكل 11 هي عملة من النوع الذي يحمل صورة شخصية للإمبراطور جاهنجير والتي كان يخلعها ويتعطف بها على خاصته والمفضلين لديه ، والذين كانوا يحملونها أوسمة شرف ، ولذلك ، فمن الصعب عدّها عملة ذات خصائص إسلامية ، ولكنها تُبَيِّنُ حب جاهنجير للخمر والشعر ، ولكن القطعة النقدية الموضحة في شكل 12 التي سُكّتْ في عهد ابنه شاه جهان ، الذي شيد ضريح تاج محل ، تُبيِّنُ كيف سارت العملة على غرار الطريقة التقليدية المعهودة في تصميم العملة الإسلامية ، حيث يُركز على إيقاع تأثير الكتابة العربية وقوتها ، التي تجعل الحروف تتراقص فعلياً أمام أعين الناظرين .

وفي النهاية أقول إنه بإلقاء نظرة على هذه القطع النقدية يُدْرِكُ الإنسان الذوق الفني وإخلاص الفنانين والمصممين والخطاطين الذين كانوا وراء صنعها وإبداعها ، كما أن الخطاطين الذين صممّوا حروفها كانت الكتابة لديهم آخر مهمة دينية يقومون بها .

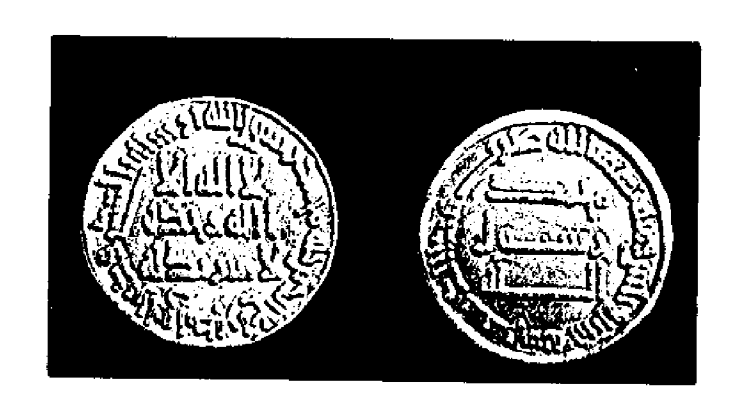
القطع النقدية التوضيحية



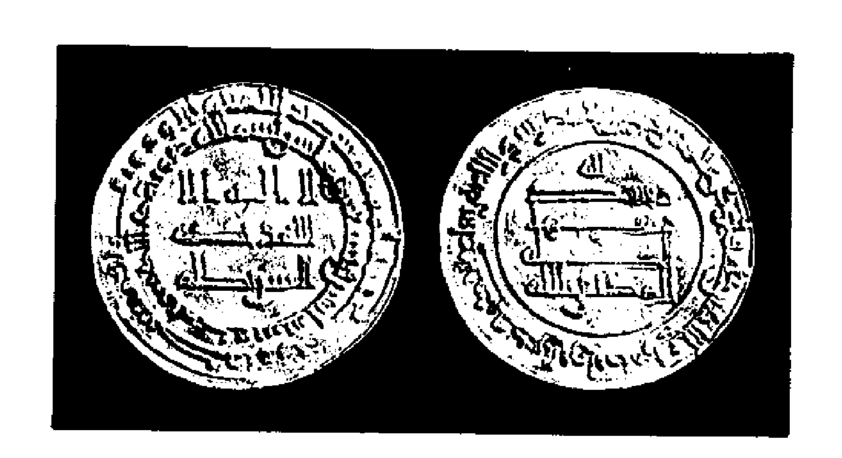
شكل (1) دينار أموي مجهول مُقلّد عن سوليدس بيزنطي ، ربما ضُرِبَ في دمشق من قبـل الخليفـة عبـد الملـك بن مـروان في الـفـترة مـا بـين 72 هـ و 74 هـ (691 — 693 م) . والنـص المـوجود على وجه الدينار هو « بسم الله لا إله إلاّ الله وحده محمد رسول الله » والمكتوب بالخط الكوفي البسيط ويظهر لأول مـرة على وجـه قطعـة ذهبية .



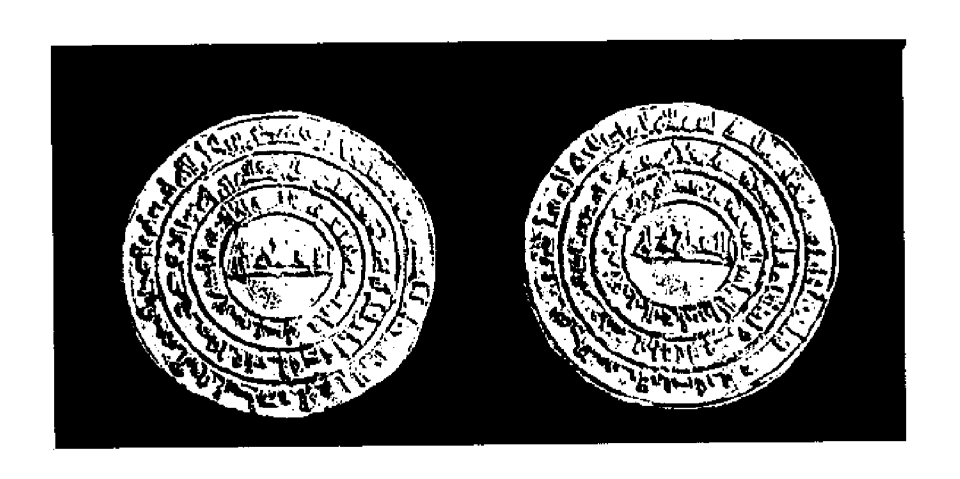
شكل (2) دينار أموي مجهول ، به كتابة كوفية على الوجه ، من المحتمل أنه ضُـرِبَ في دمشق ، من قبل الخليفة عبد الملك بن مروان في سنـة 77هـ (696 م) وهو مثـال مبكر للعملة الإسلامية التقليدية .



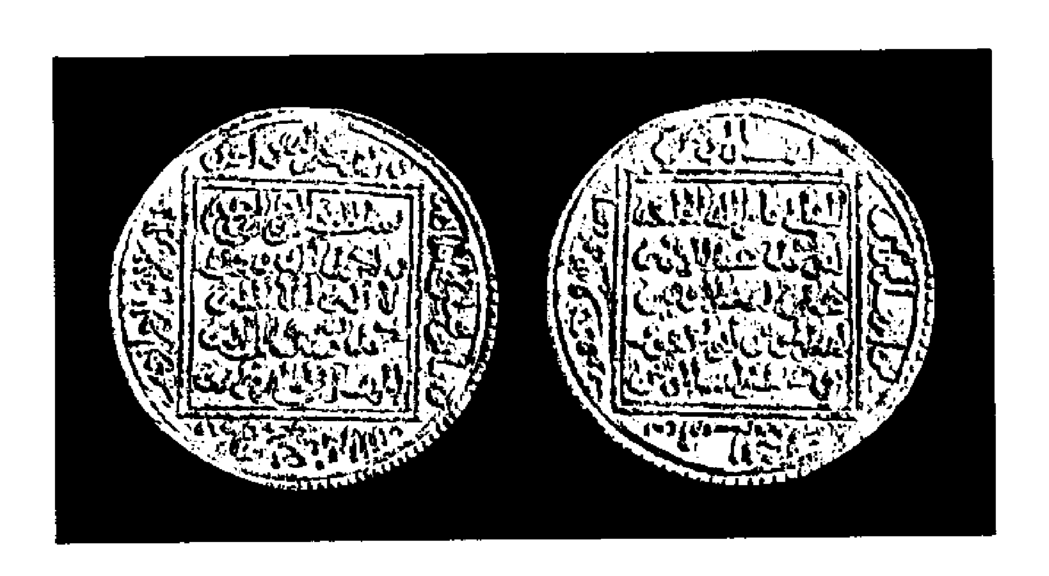
شكل (3) دينار عباسي مجهول ، من المحتمل أنه ضُرِبَ بمدينة الكوفة بالعراق ، من قبل الخليفة السفّاح في سنة (132 هـ/750 م) . وهو أقدم دينار عباسي مؤرخ ، وقد بدأ في الظهور أول تغيير أساسي في نصوص العملة منذ سنة 77 هـ ، وهذا ما نشاهده على وجه العملة وهو « محمد رسول الله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله » .



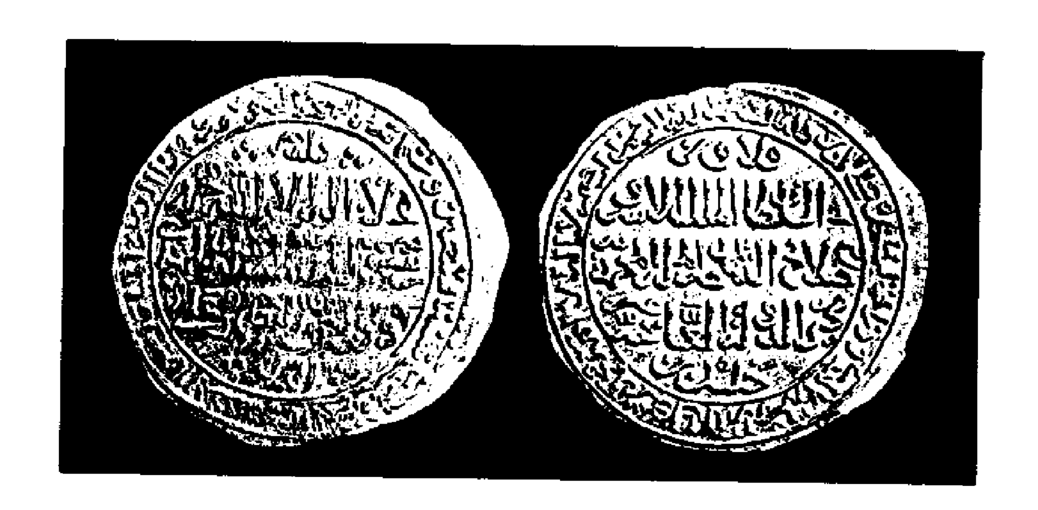
شكل (4) دينار عباسي ضُرِبَ بأمر الخليفة المكتفي بمكة المكرّمة في سنة 292هـ (905 م) . وبعد انقضاء سنة 200 هـ (815 م) بقليل أصدر الخليفة المأمون صيغة لعملة جديدة استمرت في الظهور على العملة مع بعض الاختلافات البسيطة في شرق الخلافة حتى سقوط الخلافة العباسية في سنة 656هـ (1258 م) وهذا الدينار يُعَدُّ من القطع القليلة التي ضُرِبَتْ بمكة والتي نادراً ما كان بها دار لسك العملة .



شكل (5) دينار فاطمي أصدره المعز لدين الله في قصر المنصورية - التي كانت تقع خارج مدينة القيروان في تونس الحديثة - في سنة 342 هـ (953 — 954 م) . هذه الصيغة والتصميم المميّز لهذا الدينار قُصِدَ بهما أن يرمز إلى الاعتقاد الباطني الغامض والخارج عن الإجماع للخلافة الإسماعيلية .



شكل (6) دينار موحدي يحمل اسم أبي يوسف يعقوب (595/580 هـ) (1184 — 1199 م) . وقد أصدره الموحدون في المغرب والأندلس . وهي عملة رائعة غير تقليدية ، ففيها وُضِعَتْ كتابةانسيابية في مربع داخل دائرة . وقد استمر مثل هذا التصميم في الاستعمال في شمال أفريقيا ، وفي بعض الأحيان في أماكن أخرى ، لمدة تزيد عن خمسة قرون .



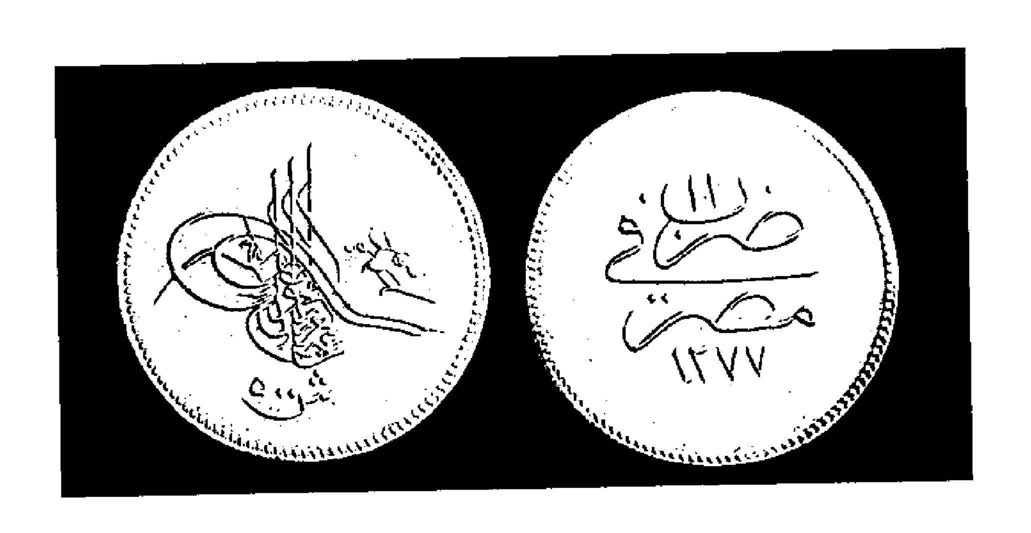
شكل (7) دينار مملوكي من فترة المماليك البحرية أصدره الأشرف خليل في ثغر مدينة الإسكندرية في مصر سنة 690 هـ (1291 م). والكتابات على هذا الدينار غير العادي قد كتبها خطاط متمكن بحروف مهيبة ، وقد أصدر خليل هذا الدينار بعد طرده للصليبيين من مدينة عكا بفلسطين .



شكل (8) دينار إلخاني ضُرِبَ باسم أبي سعيد بهادر خان بمدينة أرضرم التي تقع في الجزء الشرقي من تركيا في السنة الثالثة والثلاثين من العهد الإلخاني 735 هـ (1334 — 1335 م) وعلى وجه الدينار كُتِبَتْ الشهادة وأسماء الخلفاء الراشدين بحروف كوفية مزواة ومستقيمة ، في حين أن اسم الحاكم على ظهر العملة ذات الزخارف قد كُتِبَ باللغة الأويغرية Uygur وهي لغة تركية معروفة في وسط آسيا ، وقد استخدمت بكثرة في الإمبراطورية المغولية .



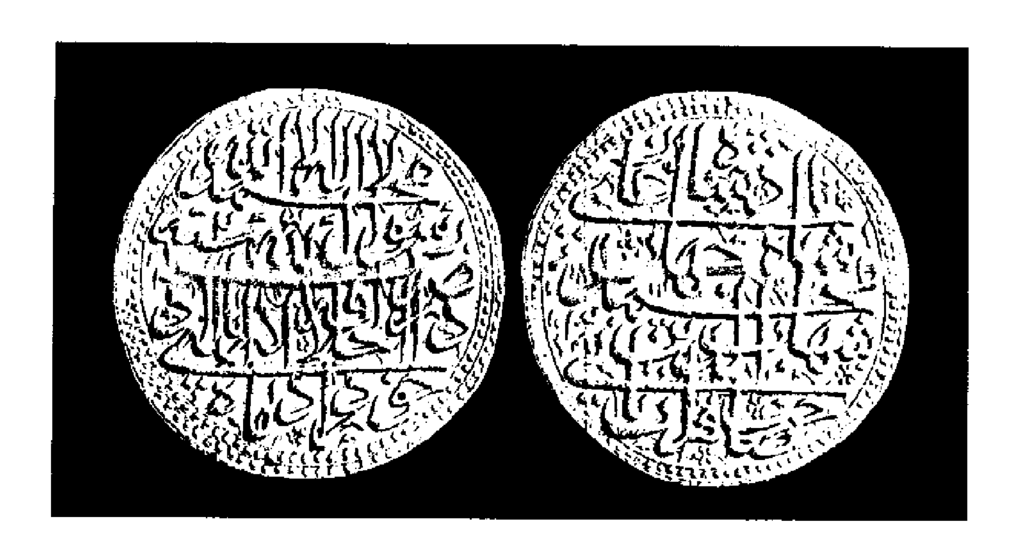
شكل (9) عملة سلطانية ضربها محمد الثاني الفاتح بالقسطنطينية في سنة 833 هـ (1478 م) ، وهو مثال مبكر للعملة الإسلامية ذات الصبغة المدنية ، حيث نجد الكتابة ذات المعنى الديني قد استبدل بها لقب سلطاني وهو : « ضارب النضر ، صاحب العز والنصر ، في البر والبحر » .



شكل (10) عملة عثمانية من فئة « خمسة غوينيا » أصدرها الخديوي إسماعيل في مصر باسم سيّده ، السلطان عبد العزيز في مصر (أو القاهرة) ، وقد سُكّتْ سنة 1277 هـ وهي السنة الحادية عشرة من عهده (1871 م) ، والقطعة النقدية في غاية النقاء والوضوح والتصميم القوي ، وقد طغت الطغراء السلطانية أو التوقيع السلطاني على التصميم . واستخدام هذا التصميم الكتابي التجريدي هو البديل الإسلامي عن الصور الشخصية للحكام التي توضع عادة على العملة الأوروبية .



شكل (11) عملة تذكارية ضُرِبَتْ في عهد نور الدين جاهنجير في سنة 1020هـ (1611م) وهي السنة السادسة من حكمه، أحد وجهي العملة يُوضّح برج الأسد بشمسه الساطعة وهو الرمز الفلكي المفضل لهذه الدولة، وعلى الوجه الآخر صورة نصفية لجاهنجير واضعاً يده ـ على ما يبدو ـ على كتاب للشعر ويحمل كأساً للشراب على مستوى ناظريه. وكان القصد من ضرب مثل هـذه العملة هو منحها هدايا للأقرباء ورفقاء المتعة واللّذة.



شكل (12) عملة تذكارية مغـولية لشهـاب الدين شـاه جـهان ضُربتْ في أجـرا مقر الخلافة في سنة 1038 هـ (1628 م) وهي السنة الثانية لحكمه ، وبعد تجـربة جـاهنجير مع العملة ذات الرسوم أو الأشكال ، رجع ابنه شاه جهان إلى استخدام التعبيرات السنيـة التي كانت تُسْتخدم على العملة التقليدية . إن اتقان صناعتها غير العادي يدل على أن شاه جهان كان يوزعها كان يوزعها في مناسبات خاصة متعلقة به .

نُشر المقال باللغة الانجليزية في مجلة :

Swissair Gazette 5/1985 (P P . 35 — 38)

المراجع

Bibliography

— *The coinage of Islam :* Collection of William Kazan , Beirut , Lebanon , 1983/1404 .

— Balog , Paul : *The coinage of the Ayyubids* , Special Publication No . 12 , Royal Numismatic Society , London 1980 .

— idem , The *Coinage of the Mamluk Sultans of Egypt and Syria* , Numismatic Studies No . 12 , American Numismatic Society , New York 1964 .

— Hazard , Harry : *The Numismatic History of Late Medieval North Africa* , Numismatic Studies No . 8 , American Numismatic Society , New York 1952 .

— Schaendlinger , Anton C . : *Osmanische Numismatik* , Klinkhardt & Biermann , Braunschweig, Germany 1973.

— Walter , John : *A Catalogue of the Arab Byzantine and Post — Reform Umayyad Coins* , London 1956 .



العرب في كتابات الغربيين



الدكتور: محمود الناشب
الجماهيرية الليبية



توطئة :

العرب لم يفهمهم الغَربُ قط ، فَجَحَد دورهم الحضاري في التاريخ ، ونَسَبَ عطاءهم الشر إلى غيرهم ، وأنكر أن يكون لهم أي دور يزيد عن دور حامل لبريد قدماء الاغريق ، إلى الاجيال الأوروبية الخارجة من دجنة العصور المظلمة ، ليُدفع بالبريد إليها عند بداية عصر النهضة .

والقليل منهم الذي عني بدراسة التراث العربي - بما فيه الآداب العربية - لم يستطع أن يتجرد تماماً من أحاسيس العداء الذي غرسه فيه الكره المتأصل في نفوس موجهي العقل الغربي منذ ظهور الإسلام الذي يدعو إلى عبادة الله وحده ، وهي دعوة لمسوا فيها خطراً على مكانتهم في نفوس الناس وعلى مصالحهم ونفوذهم الدنيوي ، وفي مقدمة هؤلاء المبغضين للعرب حملة لواء الإسلام ، كان رجال الدين المسيحي ، وهم الذين يحتكرون الثقافة في تلك العصور ، فجحدوا عقول الناس بعد أن حشوها بالشنآن المقيت ، فهل تغيرت العقلية الغربية في القرن العشرين عنها خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن السادس عندما بزغت شمس الإسلام ؟ لعلنانخطىء إذا قارنا فترة ظهور الإسلام في نظر

الغربيين بالفترة التي يمر بها العرب والمسلمون في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين ، التي تعيش أحداث يقظة إسلامية هزت مشاعر وعقول الغربيين ، وكأنما ذكرتهم بالهزة التي أحدثها فيهم ظهور الإسلام ، ولم يكونوا يتوقعون انبعاث هذه الصحوة ، فتساءلوا عن هذا الإسلام الذي يأبى أن يموت . فانهمر عليهم من مطابعهم وابل من الكتب والأبحاث ، وهي في تزايد مستمر . فماذا كانت كتابات الغربيين عن المسلمين منذ قرن مضى ؟ قد نعرض لما جاء في هذا السيل من الكتب ، وإلى ما سبق من قرارات خطيرة تتعلق بالإسلام والمسلمين ، اشعرت الناس في أوروبا والعالم بميلاد اليقظة الإسلامية ، ولعل أخطرها - في نظرنا هو قرار المجلس المسكوني الثاني المعقود في أوائل الستينات من هذا القرن ، - القاضي بحذف القرآن الكريم من « الفهرس » المعروف كنسياً « بالانديكس » (INDEX) أي قائمة الكتب المحرم على المسيحي قراءتها . فماذا كان يقرأ المسيحي عن الإسلام في أول هذا القرن ؟

في الأسطر التالية ننقل إلى العربية بحثاً نشر في موسوعة إيطالية اسمها:

DIZIONARIO DI COGNIZIONI UTILI[1]

فعند شرحها لكلمة عرب قالت :

أولاً : فلسفة عربية :

ازدهرت العلوم العربية في العصور الوسطى إزدهاراً عظيماً بينما كان تقدم الدراسات في الغرب [2] لا زال بطيئاً ، كثير العوائق ، وكانت الفلسفة العربية وثيقة الارتباط

---

(1) معجم معلومات نافعة Dizionario di Lognizioni Utili موسوعة أولية Enciclopedia di Elementare للعلوم وللآداب وللفنون Lionze, Lettere ed Arti مؤلفة من أخصائيين في المواد المختلفة Lompilata da Specialisti Nelle Varie Materie تحت إشراف الأستاذين : Lotto La Direzione di Professori ماريو ليسُّرنا وفرانشيسكو كوسينتيني Mario Lessonae Francesco Cosentini تورين Torino إتحاد الطباعة والنشر التوريني Unione Tyrogrifico — Editriee Torinese كتب عن الفلسفة العربية الأستاذ فليتشي موميلْيانو ويرمز لاسمه بـ F.M.M.G. Professore Felico Momigliano وكتب عن الآداب العربية الأستاذ إيتالوبيتْسي ويرمز لاسمه بـ I.P .

(2) بطء المكتشفات في الغرب نتج عن وقوف الكنيسة في وجه الحرية الفكرية فكانت تحاكم وتدين من العلماء كل من يقول برأي لا تقول به الكنيسة مهما كان ذلك الرأي مدعوماً بالبراهين ويقول د/مايكل هارث مؤلف كتاب المائة الأوائل ، « لقد اقترن تحول أوروبا إلى المسيحية بهبوط ذريع في حرية العلم والفكر .

بالفلسفة العبرية [3] ورويداً رويداً أخذت تستوعب جميع حركات الفكر في العالم الفارسي والسرياني العربي والعبري .

وسبق السريان العرب نحو الأعمال العظيمة في الفلسفة، وترجمت من السريانية إلى العربية. وبينما كان مطورو الفلسفة في الغرب جميعهم من الرهبان ليكيفوها ويطوعوها بحيث توافق المتطلبات الدينية . فإن معظم المعنيين بالفلسفة في الشرق هم من الأطباء . وقد تمت ترجمة كتب « أبوقراط » وجالينوس «IPPOCRAT — GALENO» (لوجود ترجمات لها إلى السريانية) وتمت دراستها كما ترجمت ودرست كتب « أفلاطون » و « أرسطو » وكذلك [الفلاسفة] الأفلاطونيين المحدثين . وهكذا سعى العرب إلى تزويد الفكر العلمي بقاعدة علمية عريضة من المعلومات الإيجابية ، غير أن معظم المعارف التي نقلها العرب إلى الغرب كان ميراثاً اغريقياً[4] ولا يبدو أن العرب انفردوا إلا في بعض الميادين كميادين علوم الكيمياء وعلوم التعدين ، وعلوم وظائف الاعضاء . وحيث انطلقوا من [الفلسفة] الأفلاطونية الحديثة التي تنسجم مع التقاليد القديمة للتصوف السرياني العبري انسجاماً حسناً ، ونظر العرب في [فلسفة أرسطو وأفلوطين من خلال [فلسفات] أفلوطين و Proclo.

وفي أثناء سيادة العباسيين ، كانت بغداد حاضرة النشاط العلمي الذي بلغ ذروة ازدهاره في بداية القرن الحادي عشر حيث تم نقل كتب كل من أرسطو و Temistio و Porfirio و الاسكندر الافروديسي . أما حنين بن إسحاق Hanolbenisac فأسس داراً للترجمة لنشر مؤلفات فلسفية إغريقية ، ولنشر فصول في الطب وفي الرياضيات ، وتحت تفاعل هذه الأفكار نجمت فلسفة عربية شغلت الناس قرنين ونصف . وقد ازدهرت في

---

(3) رواسب عداء الغرب للمسلمين وللعرب يدفع بعضهم إلى تجريد العرب من كل ميزة علمية ، وإلى إضفائها على خصومهم ، وليس من الصحيح إطلاقاً أن الفلسفة العربية مرتبطة بالفلسفة العبرية لاختلاف المنطلقات الدينية والعقلية لأصول كل من الفلسفة العربية والفلسفة العبرية .

(4) لم ينكر المؤرخون المنصفون قط أن العرب طوروا جميع العلوم المعروفة في زمانهم وزادوا عليها علوماً لم تكن معروفة للعالم . ولم يقصروا عطاءهم على ميادين الكيميا ووظائف الأعضاء والتعدين كما يقرر الكاتب الذي تجاهل دور المسلمين من ذوي الثقافة العربية من عرب وغير عرب ممن جمعتهم العربية لغة وعلماً وطرق تفكر كابن الهيثم في البصريات والخوارزمي في الرياضيات وابن سينا في الطب وغيرهم ممن أثروا علوم الأولين وأضافوا إليها علوماً لم تكن معروفة عند من سبقهم كما فعل الفراهيدي بعلم العروض والموسيقى .

مملكة المشرق العلوم كما ازدهرت في مملكة إسبانيا [5] . ومميزات الفلسفة العربية يمكن حصرها فيما يلي :

(1) أن أرسطو يعتبر الفيلسوف المفضل وقد ترجم المشاؤون العرب أرسطو من خلال تعليقات الاسكندر الأفروديسي . ويشدّد الافلاطونيون المحدثون النكير على العناصر المتزندقة (عبّاد الإلاهات الخمس) [6] .

(2) تلاحظ نزعة متميزة إلى « الائتلاف » الديني الفلسفي «SINCRENISM» ، وهي نزعة مستمدة من الافلاطونية الحديثة ، وترى آثار المذهب « العرفاني » [7] الألِكْسَندري [8] في التّصوُّف وفي النظريات عن العقل وعن البعث وعن الوعي .

(3) وكما حدث في الفلسفة الكلامية عند الغرب ، حدث في الفلسفة الكلامية العربية حث قويٌّ على إبراز انسجام الفكر الفلسفي مع العقيدة الإسلامية . والمواءمة بين القرآن الكريم والفلسفة هي التي تشكل الفلسفة الكلامية الإسلامية العربية . بيد أن تديّن العامة المبني على الالتزام بالنص القرآني ، وبين تدين العلماء المؤسس على الدراسات الفلسفية للدين ، لهذا فتسمية « المتكلمين » تطلق على جميع أولئك الذين يعنون بالمشكلات الفلسفية والدينية ، ومن بينهم الملتزمون بحرفية النص ، كما انه من بينهم المتساهلون . وبجانب هذا ، فالفلسفة العربية تتحرك في إطار أكثر استقلالا من الفلسفة الكلامية المسيحية ، إذ للفلسفة الكلامية الإسلامية حِسٌّ ذاتي لتفسير الكون مستقل عن الانقياد للقرآن [9] .

---

(5) يصر الكاتب على تسمية مسلمي الأندلس بالاسبان وتسمية الأندلس الإسلامية باسبانيا ، مع أن المنصفين من مؤرخي الغرب لم يفعلوا ذلك إلا بعد زوال السلطة الإسلامية عند تلك البلاد .

(6) نظرية « عبادة الإلاهات الخمس » PANTEISMO هي نظرية دينية فلسفية تعرّف الإلّه بأنه الكون ، بمفهوم أن الكون هو التعدد الظاهري ، فيه الكنه الواحد للإلّه . انظر جميل صليبا المعجم الفلسفي ج 2 صفحة 74 .

(7) العرفان Lynosi أي العلم بأسرار الحقائق الدينية ، وهو العلم الذي يحصل لعامة المؤمنين، أو يحصل لأهل الظاهر عن رجال الدين المصدر السابق .

(8) شرح الاسكندر الأفروديسي فلسفة أرسطو وعلق عليها ، وكانت تعليقاته مصدراً مهماً لتفسير وفهم تلك الفلسفة .

(9) لم يتمكن أحد من إثبات أن القرآن الكريم قد تضمن آية واحدة يتعارض ما جاء فيها مع حقائق العلم التجريبي ، بل على العكس من ذلك ، فالاشارات العلمية في القرآن كانت مصدر إلهام للباحثين . كما حدث لعالم البحار الفرنسي الأستاذ كرستر الذي وجد في القرآن الذي نزل قبل أربعة عشر قرناً ما أثبت العلم الحديث دقته كتراكب موج من فوقه موج مع تعاكس في اتجاه الأمواج العليا مع اتجاه الأمواج السفلى، ووجود نهر من الماء العذب في واد في =

ونذكر أن من بين أوائل النابهين من الفلاسفة الكندي والفارابي وابن سينا . أما الغزالي (المولود سنة 1058 والمتوفى سنة 1111) فنبه إلى رد فعل المشارب الصوفية في المشارب الجدلية .

وانتقلت الفلسفة العربية من المشرق إلى (اسبانيا ؟) وصار الأندلس موطن العلوم العربية وموطناً للحضارة الإسلامية وفيه تطورت الفلسفة تطوراً حراً وبخاصة في فلسفة المذهب الطبيعي ذي المسحة الافلاطونية الحديثة .

وأهم الفلاسفة بين عرب إسبانيا كان ابن باجةAVEMPACE (المتوفى سنة 1138) وأبو بكر[10] ؟ المولود سنة 1110 والمتوفى سنة 1185) وكانت لهما نزعات صوفية ، أما أوسعهم شهرة كما هو أعمقهم أصالة وأبلغهم فاعلية فهو ابن رشد[11]«AVERROE» المولود بقرطبة (سنة 1126 والمتوفى سنة 1198 لما له من أثر في الغرب خلال القرون الوسطى . أما ابن ميمون موسى IBN) «EVICERBON» GMIRIOL) المولود سنة 1020 والمتوفى في سنة 1070) والذي لم يعد من الممكن اعتباره فيلسوفاً عربياً بعد أن أثبتت الدراسات التي أجريت مؤخراً إنه يهودي إسباني .

ف.م.م.ج.

ثانياً : الآداب العربية :

تعد الآداب العربية من بين أرحب الآداب في الشرق ، بل في العالم وينقسم تاريخ الأدب العربي إلى أحقاب أو عهود مختلفة . فالعهد الأول هو الذي امتد من البداية [بزوغ فجر الإسلام] حتى سنة 750 م ، السنة التي تولى فيها العباسيون الخلافة . وهو العهد الأصيل الخالص ، العهد العربي الحقيقي ، لا في اللسان فقط ، ولكن في الأفكار [المدركات] وفي النظريات ، وفي الطابع [العربي] الصميم . يعقبه العهد الذي يمكن أن يطلق عليه « العهد الإسلامي » الذي شارك في صنعه جميع المسلمين من

= قاع المحيط لا يختلط ماؤه بما حوله من ماء أجاج . وصدق الله العظيم حين قال : « مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان » كل هذا ينفي أن الفلسفة الإسلامية تفسر الكون تفسيراً مستقلاً عن القرآن .

(10) أبو بكر Abubacer هو الفيلسوف الأندلسي أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن طفيل ويلقب بالأندلسي أو بالقرطبي . أنظر القاموس الإسلامي ج 2 ص 517 .

(11) ابن رشد الحفيد هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد ابن رشد المصدر السابق ج 2 ص 547 .

كل جنس واستخدموا جميعاً اللغة العربية في معظم عطائهم الأدبي غير أن الفكر والنبوغ الفارسيين غير المستحبين عند مسلمي الجزيرة العربية المتصلبين كانت لهما الغلبة وهو عهد امتد من سنة 750 م إلى سنة 1258 م ، وهو عهد الازدهار العظيم للآداب ، في حين أنه كان بداية الانحدار التي صاحبت بداية تقلص ضخامة الامبراطورية وفترة الانحدار هذه استمرت من سنة 1000 م إلى سنة 1258 وهي سنة سقوط الخلافة بفعل الغزو المغولي ، وبدأ عهد آخر ـ وكان أقل أصالة مما سبقه ـ فعمل على إعادة البناء وإعادة كرة الأدب ، وتمثل عطاؤه في بعض النبوغ النبيل ، وامتد هذا العهد من سنة 1258 م إلى عام 1517 عام احتلال السلطان سليم لمصر . واعتبر ذلك العام نقطة بداية أحدث . وهي آداب قل حظها من الأعمال الأدبية المهمة .

ولم يكن للأدب العربي صيغ متعددة ولا متنوعة . ففي الفترة السابقة لمحمد [ﷺ] لم يكن للأدب العربي إلا صيغة شعرية واحدة هي : « القصيدة » المكونة بدورها من صور شعرية أخرى هي : « البيت » الذي يمكن تعريفه بأنه : تعبير عن أي فكر جاد [ثاقب] أو عن أي ملاحظة جمالية ، أو عن أي فكر ليس شاذاً ، أو عن أي فكرة ، وقد يكون نظماً شعرياً مغايراً لهجاء القدماء .

وتشكل الأبيات المتعددة المتصلة [الموضوع] القصيدة التي تكون بطبيعتها ـ في أحيان كثيرة ـ حِكماً أو مدحاً أو قيماً أخلاقية ، ويمكن مقارنتها بصنوف أشعارنا في العصور الوسطى ، وتُستهل القصيدة ـ عادة ـ بالنسيب أو برواية مغامرة غرامية قام بها الشاعر .

أما النثر فلم يكن من [عطاء] ذلك الزمن القديم[12] وإنما جاء في وقت تال . أما

---

(12) من المؤكد أن الكاتب مطلع على تاريخ اللغة العربية وآدابها . ومن هنا أجد إنكاره لإزدهار النثر عند العرب في الحقبة التي يشير إليها أمراً غير مقبول إلا إذا كان لم يطلع على خطب قس بن ساعدة الأيادي ولا على سجع الكهان الذي سحر عقول العرب قبل أن يسمعوا القرآن ، وإنه لم يقرأ خطب عمرو بن الاهتم الذي قال عن فصاحته رسول الله ﷺ « إن من البيان لسحرا » . ولن نتحدث عن بيان الرسول الكريم لأنه « أُوتِيَ جوامع الكلم » ولا عن فصاحة العرب ، ويكفي أن نقول إن معجزة كل رسول تكون ببزه لكبار قومه فيما يتفوقون فيه ، فمعجزة موسى عليه السلام عمل خارق فاق سحر السحرة وكان السحر ميزتهم في ذلك الزمان . ومعجزة عيسى عليه السلام إبراء المرضى من أمراض لا يعلم الطب لها دواء ، بل وأبرأ الأكمه وهو من ولد أعمى ، والطب كان وما زال عاجزاً عن شفاء الأكمه بعد رفع عيسى عليه السلام بألفي سنة . فإذا كانت معجزة محمد ﷺ هي فصاحة اللسان فإن القرآن تحدى العرب أصحاب الفصاحة والبيان أن يأتوا بسورة من مثله ، وما زال التحدي قائماً حتى يوم الناس هذا .

القرآن فإن له نمطه وصيغته الخاصين به . ولم يكن له في الأدب مماثل حيث انفرد بطريقته [لم يسبق إليها ولم يأت أحد بمثلها] . يتوسط الشعر والنثر . له وقع مؤثر لكنه لا قيد يربطه إلى أي آصرة في علم العروض مثل أواصر القصيدة [القافية والبحر] . أما النثر الفني فتغلب عليه الصيغ السردية الخالية من الجانب العلمي والذي هو معدوم في الواقع فيها .

والتاريخ - بحكم التأثير الفارسي الأغريقي - له منهج خاص موائم لمقتضيات الاسلام أو المحمدية [13] ولم يكتب التاريخ إلا عند ما بلغت الامبراطورية الشأو العظم الذي يعرفه الجميع . وقد استحدثت تلبية للرغبة في تخليد الكثيرين ، وذكرى الكثير من الأحداث [14] ثم اشتمل المنهج التاريخي على جميع الأحداث في العالم ، وكان نسقه كما يلي :

خلق العالم ومنشؤه ، وسير الرسل والناس والسكان الأوائل لشبه الجزيرة العربية ، وتاريخ فارس ، وسيرة محمد [ﷺ] والفتوحات الإسلامية ، مع إشارات إلى الشعوب الأخرى ، وبخاصة الشعوب الأوروبية ، بما في ذلك تاريخ روما والامبراطورية الاغريقية وتاريخ المشرق . ودائماً يُضاف إلى سرد التاريخ شيء من الجغرافيا ووصف المدن والعادات والأزياء ولا يخلو من ترجمة حياة ومن تاريخ دراسات ذات طابع تاريخي علمي أدبي عن موضوع محدد ، أو عن شخصية ما ، أو عن ما يماثل ذلك من سير فردية .

والنثر الآخر هو النثر السردي ، وهو كله أدب إمتاع[15] شغوف بلمس مختلف

= أما وحال اللغة العربية كما أوضحنا فلم ينكر الكاتب وجود نثر بليغ في ذلك الزمن .

(13) يصر كثير ممن يدفعهم الحقد منذ أيام الإسلام الأولى على أن يضفوا على دين الإسلام صفة بشرية تساعدهم على إنكار نسبة هذا الدين لله الذي أنزل على محمد ﷺ . « إن الدين عند الله الإسلام » فارادوا أن يساووه - في التسمية على الأقل - بالمسيحية المنسوبة إلى المسيح عليه السلام وهو بشر ، وباليهودية وتسمى أحياناً كثيرة بالموسوية نسبة إلى موسى عليه السلام وهو وقومه اليهود بشر . وللوصول إلى « بَشرية الإسلام » اضفوا على الإسلام تسمية « المحمدية » قياساً على المسيحية والموسوية وجاراهم بعض الكتاب والمؤرخين من المسلمين وأشباه المسلمين .

(14) خلافاً لما يقرره الكاتب ، فإن العرب قد عرفوا التاريخ منذ نشأتهم وها هي أشعارهم وخطبهم طافحة بسرد حوادثه . وقد قال قائلهم : « إن الشعر ديوان العرب » أي سجل حياتهم .

(15) أدب الإمتاع هو كل أدب خرج عن أبواب الأدب المعروفة . من مدح وهجاء وفخر ورثاء وغزل ومتون تُعْنَى بالملح والطرائف ونفثات الصدور وخلجات المشاعر أمام مختلف مظاهر الطبيعة مع انطوائه تحت فرعي الأدب : الإنشائي والوصفي .

القضايا المعنوية ، وفي ذلك تعزيز للمعطيات المنطقية التي تدمج فيها قصص وأحاديث ، تتخللها قصائد قصيرة تتضمن - في الغالب - حكماً ولا تظهر الصناعة في الأسلوب في أغلب أحواله . وكان جُلُّ الأعمال الأدبية في العهود الأخيرة ذا أصول فارسية ، لأن هذه الأعمال - كيفما كانت صفتها - هي أعمال مقتبسة من نوع معتاد في كتاب معرفي جاء من الهند ماراً ببلاد فارس في زمن الساسانيين .

وأقدم معالم الشعر العربي عرفت كلها قبل عهد محمد [ﷺ] أي إنها سابقة للقرن السابع ، وهي قصائد قديمة تم نظمها بالأسلوب الذي سبقت الإشارة إليه . وكل أبياتها حكم ، ويقل في صيغها الخيال ، وليس أمراً نادراً أن تصف الأشياء بواقعية ملحوظة . وهي تصف الاشخاص في خشونة وخلافاً لما درجنا عليه في أشعارنا ، فإن القصيدة عند أولئك القوم البدائيين لا تتضمن - في موضوعها وأفكارها - ما هو رفيق بالضرورة ، وبالتالي ما هو شعريّ . سواء في صناعته (التكلف والزخرفة) أو في ندرة التطواف اللغوي ، أو في استعمال المجاز المدروس بعناية . لهذا كله ، فإنه يصعب فهم القصيدة .

ومن أدبيات ذلك العهد - نذكر بكل فخر - ناظمي سبع قصائد شهيرة بين أشعار العرب ، تسمى « المعلقات » أي المدلاة ، لأنها كانت تكتب بحروف من ذهب وتعلق على معبد مكة [الكعبة] ، كما يعتقد أو كما يقال ، ومن بين كل أولئك الشعراء يبرز امرؤ القيس من أسرة من أشراف مكة . حياته مليئة بالمغامرات توفي في أثناء عودته من أنقره بآسيا الصغرى حوالي سنة 580 م . وهو ناظم إحدى المعلقات ، كما هو ناظم لقصائد أخرى معظمها غزلية . ونذكر عنترة فارس الوثنية [الجاهلية] ، الذي أشيد بذكره بين الشعراء القدامى . الذين من بينهم شعراء مسيحيون وشعراء يهود منهم السموأل (صاموبلي) بن عادياء الذي فضل أن يرى بعينيه أبنا أثيراً عنده يذبح على أن يخون أمانته .

وأثناء قيام محمد [ﷺ] بدعوة مواطنيه لعقيدة جديدة هي الإسلام ، وما يوحى إليه به فيما « يدعى » إنه يتلقاه من الله بين الفينة والفينة بواسطة الملك جبرائيل حفظه المتحولون الأولون [إلى الإسلام] عن ظهر قلب ، ويكتب أحياناً على آجر أو صخور ملساء أو أكتاف خراف إلى حين وفاته . وكانت قد جمعت آياته ونظمت ، هذا ما فعله بها الخلفاء الأولون ، أي الذين خلفوا الرسول [ﷺ] وخوفاً من ضياع [الأشياء التي كتب

عليها الوحي] أيّ أثر لها مع مرور الزمن ، أصدر « الخلفاء » أمراً إلى زيد كاتب محمد [ﷺ] وصديقه الوفي[16] ليقوم بهذه المهمة ، وقد قام ـ حقيقة بتمحيص دقيق [أي بأمانة عظيمة] وقد اعتبر قانوناً [شريعة] فيما بعد[17] . وهي مائة وأربع عشرة سورة أو فصلاً . السور الأكثر طولاً من بينها هي التي أثبتها زيد في أول المصحف مع إنها المتأخرة زمنيّاً ، بينها [السور] المدونة في الآخر هي السابقة زمنيّاً . واتخذ محمد [ﷺ] أسلوباً فخماً متدفقاً ـ تحت تأثير الحماس ، وتعيّن على المستشرقين الأوروبيين إعادة ترتيب السور وفق التاريخ ، [أي تاريخ تتابع النزول][18] إن هذا الكتاب « المقدس » المبجل جداً عند المسلمين ، ويحمل اسم « القرآن » أي القراءة ، وأسلوبه في السور المتقدمة في النزول مهيج [مثير] وهدوءه في السور المتأخرة غنيٌّ عن البيان ، وعندما حل الهدوء محل الحماس ، أخذ محمد [ﷺ] يولي اهتمامه[19] لمسائل تشريعية واقتصادية وسياسية ، ولا شك في أن للكتاب اسلوب عظيم التفرد ، وكان له تأثير في معاصريه من العرب الذين يسمعون [هذا الطراز من الأساليب] لأول مرة .

الشعراء الذين أدركوا محمداً [ﷺ] كثيرون وكان أحدهم ـ ويحتمل أن يكون أشهرهم ـ لبيد ، وهو بطل حربي في شبابه ، ونسكت عن الآخرين لنذكر أحدهم ، لا لمكانته الشعرية ، ولكن لمفاخرته بمحمد [ﷺ] معارضاً الشعراء الهجائين له ، وهو

---

(16) لم يكن زيد إلا واحداً من جماعة من الصحابة اشتركوا في تجميع القرآن في صحف أخذاً عن الأشياء التي كتبه فيها كتاب الوحي وكان زيد من كتاب الوحي كما كتب لرسول الله ﷺ رسائله . ولم يكن زيد هو الذي اختار أن تكون طوال السور في أول المصحف . فترتيب السور كان بأمر من رسول الله ﷺ بتوجيه من الروح الأمين جبرائيل وكذلك ترتيب آيات السورة الواحدة ولهذا قال المسلمون إن ترتيب القرآن توقيف لا اجتهاد للبشر فيه .
أما قول الكاتب إن « الخلفاء » أصدروا أمراً لزيد فيدل على غياب التدقيق العلمي ، إذ لم يكن في المدينة أكثر من خليفة واحد طيلة اتخاذ الدولة الإسلامية المدينة الحاضرة لها .

(17) عنيت السور المكية بإثبات وحدانية الله وهدم للشرك والوثنية فلما تحقق هذا بدأت آيات الأحكام تترى لتنظيم أمور الناس الدنيوية والأخروية ، فحددت علاقة العبد بربه وعلاقته بالناس وعلاقته ببقية المخلوقات ، وهذا التنظيم هو ما يسمى « تشريعاً » وقد عمل بها المسلم منذ ساعة نزول فروعها ، أو من ساعة إسلامه إن كان قد أسلم بعد نزول نص الفرع الشرعي ، أو ساعة تكليفه إن كان لم يبلغ سنة التكليف إلا بعد العمل بذلك الفرع . وبالتالي فلا مكان لقول الكاتب « إنها اعتبرت تشريعاً فيما بعد » .

(18) المطلع على المصحف يجد أنه قد أوضح اسم كل سورة وعدد آياتها واسم السورة التي نزلت قبلها وبالتالي فلم يكن هناك دور للمستشرقين ليعيدوا ترتيب السور كما يدعي الكاتب.

(19) بعد أن تكونت الدولة الإسلامية في المدينة توالى نزول الآيات التي نظمت للمجتمع الإسلامي الجديد شؤونه الدينية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية حتى أكمل الله لهم دينهم الذي ارتضاه لهم.

حسان بن ثابت . [ونذكر] امرأة ذات مروءة هي الخنساء ، التي رثت أبطالاً محاربين مشهورين جداً . وازدهرت في عهد الخلفاء الأمويين (661 — 750) المتخذين من دمشق عاصمة لهم آداب جميلة جداً يغلب عليها الطابع العربي ، وتعتبر ـ في الحقيقة ـ آداباً قومية أيضاً . ويقول الكثيرون الشعر ، حتى الغزلي منه ، وبخاصة من يعيش منهم في شبه الجزيرة العربية ورضوا لأنفسهم الحياة الرخوة أما الشعراء الذين عاشوا في سوريا بين الحياة المضطربة وحياة الحروب وفتن تلك الأيام فإنهم يقولون شعراً مختلفاً أحياناً إذ تكون له نبرة رجولة وفخر ، وبنبرة متشائمة أحياناً أخرى تلمحّ إلى أحداث زمنهم وقد برز من بينهم مع آخرين الفرزدق وجرير، وقطري[20] ومنهم الأحوص وعروة الذي مات شهيد الحب.

أما النثر فكان في ذلك العهد قليل[21] الانتشار ، ولم يكن هناك شراح ولا معلقين [مفسرين] للقرآن إلا إنهم تكاثروا جداً في القرون المتأخرة[22] واعتنوا بالاكثار من نسخ القرآن . وكان هناك بعض كتاب القصص ولكن أعمالهم ضاعت فيما بعد . ولخص لنا من جاء بعدهم من المؤرخين معظم تلك القصص ، وكتب بعضهم عن الفتوحات الإسلامية الأولى . وبعضهم شرع في جمع آثار النبي [ﷺ] وهناك من جمع الحديث . أمّا الحقبة التي تلت الفترة من 750 إلى 1000 م فتسمى بالحقبة ذات (المذهب الاتباعي) المتأثرة بالعناصر الفارسية . وكانت حاضرة الخلافة هي بغداد . وشاعت الثقافة ، وشرع في اجراء البحوث العلمية الكبيرة ، ومعها الدراسات الفلسفية والتمحيص الحر للديانات ، وجمع البلاط بين رجاله مسلمين ومسيحيين ويهود وزردشتيين وبراهمة وتناول النقاش كل شيء . وافتتحت آنئذ المجادلة الكبرى حول غلبة أو سمو العنصر العربي « المعطى » [حامل لواء نشر الإسلام] الدين الجديد ، أو [غلبة] العنصر الفارسي الذي كان له تاريخ وحضارة متألقة ، كانت هذه هي مجادلة الشعوبيين التي تواصل الحوار

---

(20) عطف الكاتب على الفرزدق شاعراً اسماه Qatari وهو قطري بن فجاءة .

(21) المعروف أن كثيراً من المسلمين انصرفوا عن الشعر في ذلك الزمن حتى لا يشغلهم عن دراسة القرآن ، أما النثر فلا ، لأنه كان من ضرورات حياتهم .

(22) يشهد التاريخ بأن الصحابة كانوا يسألون الرسول عليه السلام عما يصعب عليهم فهمه من التنزيل . وعقّب وفاته ﷺ كانوا يسألون من أخذوا عنه عليه السلام . وأشهرهم علي بن أبي طالب والعبادلة ابن عباس وابن مسعود وابن عمر رضي الله عنهم أجمعين واشتهر من بعدهم مجاهد وعطاء ابن أبي رباح والأئمة الأربعة ، وغيرهم كثير .

حولها في صخب وضوضاء في الميادين وملتقى الطرقات ، وتجري على ألسنة المثقفين في المعاهد وفي المساجد .

وكانت الغلبة في الشعر دائماً للشكل القديم للقصيدة [ملازمة البحر والقافية] ولكن التبدل طرأ على روح الشعر ، ففكرته صارت أدق توصيفاً وأكثر تكلفاً [اصطناعاً] ، فأبو نواس والمتنبي وأبو فراس والبحتري كانوا هم الشعراء المبرزين في ذلك العصر . وأخذ التاريخ في الاتساع [الشمول] والتعقد . ثلاثة هي منابعه الرئيسية التي منها يفترق : الآثار والذكريات عن الرسول [ﷺ] وذكريات العصر العربي الجاهلي ، أي الزمن السابق لبداية الدعوة المحمدية [الإسلامية] وحوليات الامبراطورية الإسلامية المكيفة في معظمها على نمط الحوليات الفارسية . وحيث الاستعداد [من جميع جوانبه] وتنظيم المادة [التاريخية] الثرة الموجودة دائماً [في متناول الكتاب والأدباء والمؤرخين] هي نفسها التي ذكرناها [كمنابع ثلاثة للثقافة] . وكان هناك - أيضاً - الكثير من السير الذاتية علاوة على سيرة الرسول [ﷺ] غير إنه بسبب الجدل الديني دفعت الأهواء المؤرخين إلى تسريب الكثير من الزيف إلى تلك السير ، باستثناء سيرة الرسول [ﷺ] .

وكان مؤلفو السيرة المحمدية الرئيسيين الثلاثة هم : محمد بن إسحاق والواقدي وابن سعد ، ونمسك عن ذكر عدد غير قليل من المؤرخين الأقل حجماً ، ذاكرين المؤلفين الفارسيين اللذين كتبا باللغة العربية وهما البلاذري (المتوفى سنة 892 م) والطبري (المتوفى سنة 923 م) الأول ألف تاريخ فتوح البلدان ، أي الفتوح الإسلامية . والثاني ألف تاريخاً شاملاً للعالم باسم اخبار الرسل والملوك ، وكان ابن قتيبة (المتوفى سنة 889) مؤرخاً ونحوياً ألف كتاباً قيماً هو « عيون الاخبار » أما مؤلف مختصر حوليات الملوك والرسل فهو حمزة الاصفهاني (المتوفى سنة 961 م) وهو فارسي أيضاً ، ممن كتبوا باللغة العربية . أما مصنف السفر الشهير المعروف « بتاريخ الاندلس » فهو ابن القوطية الذي جمع قدراً عظيماً من المعلومات ، مختلفة [الطبيعة والموضوع] دونها في كتاب ويصدق عليها تسميتها «بالموسوعة التاريخية وأما مؤلف مروج الذهب» فهو العالم البغدادي « المسعودي » (المتوفى سنة 956) وهو كتاب جد ثمين بالنسبة للتراث العربي في القرون الأولى للإسلام . ولمؤلفي مصنفات التاريخ .

وكتـاب الأغاني للفارسي أبي الفرج الأصفهـاني الـذي سرد فيـه الكثـير من أحـداث ومغامرات أبطال الصحراء .

ونشأت آداب الإمتاع في ذلك الزمان ، وقام ابن المقفع بترجمـة كتاب الاسـاطير عن البهلويـة إلى العربيـة ، واصله هندي ، وأسـماه « كليلة ودمنـة » وكـل حكـايـاتـه أدب قصصي تطرح أفكاراً للنقاش حول أشياء لا نهاية لها، أثراها رجال مبرزون في التنظير، نذكر منهم «الجاحظ» فقط، وهو جهبذ لغوي صاحب علم غزير.

وكنموذج [لما شـع في ذلك الـزمان من أنـواع الأدب] صيغ من رسـائل الـوصايـا ورسـائل المـدح والثناء ، ومـا ماثـل ذلك. وشاع أيضاً تـداول نوع من الكتـابـة أسمـوهـا «المقـامـات» أي «الجلسـات» وفيهـا يستعـرض غنى اللغـة العـربيـة العـظيم [في المفردات] مع استعمال غريب الالفاظ ، والمطلوب من المترادفات والمتكلف من الجمل . وكـان الهمـذاني استـاذاً في هـذا اللون من الفنون الأدبيـة ، وهـو فارسي لقب « بمعجـزة القرن » .

أما مرحلة الانحطاط الأدبي فقد بدأت سنة 1000 ، وامتدت إلى سنة 1258 ، سنـة انتهاء الخلافة في بغداد . وكانت الآداب فيها أقل أصالة ، إذ غلبت المحـاكاة على نـظم الشعر وعلى آداب الأمتاع ، كما غلب الغموض واللبس على المؤلفـات الأدبية . يـزاد على ذلك أن بغداد لم تعد هي وحدها حاضرة المعرفة والثقافة إذ تحـول بلاط كـل أمير إمـارة من المشرئبـين إلى إحـاطـة أنفسهم بـالشعـراء والعلماء [إلى مجلس علمي] ، أمـا الفـرس (أصحـاب أكبر نصيب من العبقـرية من الامـبراطوريـة الإسلاميـة) فقد كـان لهم ـ في الشعـر على الأقـل ـ أدبهم الجميل . وكـان في ذلـك العصر شعـراء كثـيرون ولكنهم أدنى شاعرية من القدامى . ومن الكثير نذكر اثنين فقط : الأول بسبب منشئِهِ، والآخر لأنـه مِنّا وإنْ كان انتسابه إلينا جزئياً. الأول هو أبو العلاء المعري (المتوفى في سنة 1057 م) الذي كان من بين ما كتب قصائد تزخر بالشك والتشاؤم ، جمعها في كتاب عميق المعنى هو « لـزوم ما لا يلزم » وفيـه هاجم الـديانـة [مطلق ديـانة] وكـل شيء لـه حـرمـة دينيـة [مقدس] وقد تحامل على كل أحد وعلى كل شيء . وأما الآخر فهو ابن حمـديس شاعـر من صقلية ولذلك سمي بالصقلي (توفي سنة 1132) نشر ديوانه مواطننا » اسكيا باريلي » والديوان مليء برجع الأنين والشكوى لاضطراره إلى هجر صقلية سنـة 1078 م عند دخـول

النورمانديين ، إنه لم يستطع قط أن ينسى ، فهو مأخوذ بحنين عارم إلى بلده الحبيب حيث ولد .

وصنفت كتب كثيرة في التاريخ وبذلت جهود كبيرة في تأليفها ، ولكن تفكك أوصال الامبراطورية الواسعة أعطى الفرصة لكتابة التاريخ الجزئي [الإقليمي] ، ولابراز شخصيات تاريخية كبرى كصلاح الدين ، كما نشّط السير الذاتية ، إلا أنه ندر أن يكتب أحد سيرته الذاتية بنفسه . وابن الأثير المتوفى (سنة 1254 م) هو واحد من كبار المؤرخين في ذلك العصر ، وتاريخه المسمى « بالكامل » كتاب مهم بسبب غنى تأليفه وبما أنه تناول زمن المؤلف فقد تحدث عن أحداث عاصرها المؤلف نفسه . ومن ضمنها الحملات الصليبية .

والمؤرخ « المكين »[23] الذي نطلق عليه في لغتنا الدارجة « المشينوه El Macino » (المتوفى سنة 1273 م) كان أحد أوائل المؤرخين المسلمين الذين كانوا معروفين في اوربا كلها وقد ترجم « أربينو ERPENIUS » تاريخ « المكين » إلى اللاتينية ونشر في ليدن سنة 1625 م .

ومشهورة هي مصنفات المؤرخ أبو الفرج ابن العبري وجزلة أيضاً ، (توفي في سنة 1289 م) كتبها بالسريانية ثم نقلها إلى العربية مختصرة ، كان أسقفا [لكتدرائية] مدينة غوبوس السورية ثم أُسقفا لحلب الشهباء ثم رئيساً لأساقفة اليعقوبيين الشرقيين ثم صار من كتاب السير ومن المادحين لصلاح الدين الأيوبي [وقد أسلم على يديه] . ونذكر عماد الدين الذي كان صديقاً لأبي الفرج ورفيقاً له ، عرف حياة صلاح الدين الخاصة . ونذكر بهاء الدين الحلبي القاضي العسكري لصلاح الدين في القدس وكان ابن خلكان أحد كبار كتاب السير وبخاصة سير الأدباء وهو عالم راسخ العلم ، تولى القضاء في دمشق ، وأحاطت به شكوك أدت به لأن يُسْجَن . ونذكر مثلاً فريداً بين كتاب الذاتية ، هو « أسامة بن منقذ » (المتوفى سنة 1288 م) قاتل الصليبيين ـ وتحدث عن أشياء كثيرة ليست حسنة قطعاً رآها بعينه.

---

(23) الشيخ المكين : هو جرجس بن العميد (أبو الياسر بن إلياس بن أبي الطيب النصراني (602 ـ 672 هـ/ 1205 ـ 1273 م) مؤرخ بارز تحتل معلوماته مكاناً حسناً بين المصادر السنوية [خاصة للعهد الأيوبي . (أنظر : شاكر مصطفى (التاريخ العربي والمؤرخون) دار العلم للملايين بيروت ط/ 2 (1980) 454 — 455 .

وجاء من بعدهم كتاب كثيرون لتواريخ إقليمية عن سوريا وعن بلاد الرافدين « MESOPOTAMIA» وعن مصر وعن المغرب وعن إسبانيا [الأندلس] . ويتقدم جميع المؤرخين المعروفين على النطاق المحلي ، مؤرخ أخبار مدينة حلب « كمال الدين الحلبي» (المتوفى سنة 1262 م) وبالتحديد ، هو مؤلف تاريخ مدينته التي ولد فيها . وفيه تحدث عن الحروب الصليبية ضمن ما تحدث عنه . وأدب الامتاع وبخاصة « الجلسات » [المقامات] ذات الطابع الفريد ، وصلت قمة كمالها على يد الحريري [المواطن] البصري(المتوفى في سنة 1122 م) وكان أستاذاً لا يُعْلى عليه في تطويع اللغة لأساليب شديدة التكلف ، مجلِّياً غناها غير المحدود .

وازدهر أيضاً نوع من الرسائل حول موضوعات مجازية .

وازدهرت اللغويات أيضاً ، وبخاصة النحو بفضل الفرس المضطرين إلى دراسة اللغة العربية بتعمق ليتمكنوا من تلاوة القرآن الذي لا يمكن أن يتلوه المؤمنون إلا في نصِّهِ الأصلي. وكانت مدرستا النحو في الكوفة والبصرة عامرتين. بجانب مدرسة بغداد. واشتهر كتاب الامثال للميداني (المتوفى في سنة 1124 م) ومن بين الكتب المعنية بالنظريات كتاب لعربي صقلي هو ابن ظفر[25] وقد ترجمه إلى الإيطالية مواطننا ميكيلي أماري وعنوان الكتاب هو: CONFORTIPOLITICI» أو (سلوان المطاع).

ومن الصعب التحدث عن مادة العلوم المدونة باللغة العربية لأنها مجازفة خطرة ، ومع ذلك نذكر بعض الأسماء المشهورة، وبخاصة الأسماء المعروفة عندنا مثل ابن سينا فارسي (توفي سنة 1037) طبيب ، فيلسوف ، مصنف كتب ذات سمعة ذائعة والغزالي (المتوفى في سنة 1111 م) فيلسوف معروف عند علمائنا في القرون الوسطى تحت اسم « اغازيل AGAZEL » والبتّاني » (المتوفى سنة 929) وهو فلكي اشتهر في الغرب باسم « الباتّينيو » ALBATTENEO . والقزويني (المتوفى سنة 1283م) وهو عالم في الكونيات COSMOGRAFO .والادريسي ، وابن جبير من رجال النصف التالي من

---

(25) ابن ظفر هو محمد بن أبي القاسم بن علي القرشي (ت 598 هـ) نحوي ، ميقاتي ، مشارك في بعض العلوم من آثاره :
سلوان المطاع في عدوان الطباع وهو الذي قام بترجمته ميكائيلي أماري . انظر ترجمة ابن ظفر في معجم المؤلفين 141/11 وترجمة ميكائيل أماري في الاعلام للزركلي 340/7 .

القرن الثاني عشر ، وكان الأدريسي جغرافياً وفلكياً مقربا عند الملك النورماندي روجر ملك صقلية .

ومن هذا الرعيل ـ وان تأخر عنه زمناً ـ ابن بطوطة ، فهو قد عاش في القرن الرابع عشر وكان من كبار الرحالة ، ووصافاً دقيقاً للرحلات التي قام بها .

تلت ذلك حقبة الانحطاط التي حدد المؤرخون بدايتها بسنة 1258 تاريخ سقوط الخلافة تحت ضربات المغول .

والشعراء الذين سعوا بجهد صادق لاحياء الحياة الشعرية القديمة قليلون وقليلة قيمتهم وكثيرة هي كتب التصانيف التاريخية ، والقيّم منها ليس قليلاً ، نذكر منها على التوّ التواريخ والبحوث الجغرافية التي صنفها أبو الفداء (المتوفى سنة 1331 م) وهو سيد حماة . ولا تقل استحقاقاً للتنويه بها الكتابات التاريخية لابن خلدون (المتوفى سنة 1405 م) عن حضرموت وعن جنوب شبه الجزيرة العربية وبخاصة المقدمة «PROLEGOMENI» التي يستطرد منها إلى العلوم كما يستطرد إلى النقد التاريخي .

وإذا لم نخطىء ، فإن المعنيَّ الرئيسيَّ بأدب المتعة كان ابن عرب شاه الدمشقي (المتوفى سنة 1450 م) وهو كاتب سيرة ذاتية لتيمورلنك في كتاب نظري ضمنه الكثير من الحكايات في أسلوب كثير الزخرفة والتكلف ، ناقش الجوانب الاخلاقية العملية . وكان قد اقتبس فكرته من كتاب فارسي ينتمي لفرع من الأدب الذي ينتمي إليه أيضاً الكتاب الشعبي الذائع الصيت « ألف ليلة وليلة » على ما بين الكتابين من تباين في الأسلوب وخلو الثاني من عمق المفاهيم ، ومع غلبة الاعتقاد بأن ألف ليلة وليلة هو كتاب عربي الأصل لمجرد إنه مكتوب بالعربية ، فإن أصله فارسي . وكتاب ألف ليلة وليلة شعبيّ أيضاً في الشرق ولا يستطاع تحديد تاريخ بداية تداوله إذ قد أعيد تحرير جذاذات منه أكثر من مرة ، مع إضافات ألحقت به في أحقاب لاحقة ، واستبدال قصص جديدة بأخرى قديمة استبعدت من الكتاب ، وبهذا فهو ينتمي إلى قرون عدة من الزمن ، والقصص المضافة يمكن أن تعتبر من الأدب العربي والبرهان على ذلك أن اللغة والاسلوب مختلفان في قديم القصص عن حديثها .

ومنظومة هذه الكتب الشعبية يلحق بها القصة التي تنوّه بمغامرات عنترة المتلاحقة ، بطل الصحراء الذي سبق أن ذكرناه ضمن الشعراء السابقين لزمن محمد [ﷺ] وكتاب

عنترة أيضاً أعيد صوغه أو ترقيعه أكثر من مرة في أزمان قـريبة من قبـل محررين مجهـولين . ومع ذلك فانه يشتمل على شذور شعرية بعضها من الشعر الجاهلي .

وإحدى خصائص الآداب العربية في هـذا الزمن المتـأخر هي « النسـخ » الأدبي . وكـان من رواد الكتّاب الأدبـاء [لهذه الفـترة] النويـري (المتوفى سنـة 1332 م) وهـو مؤرخ فقيـه ، عالم وأديب، وابن الوردي (المتوفى سنـة 1349 م) خصيب التصانيف ، سائر على نسق أبي الفداء ، غير أن السيوطي (المتوفى سنة 1505 م) يتفوق عليهم أجمعين سواء في النسخ أو الوفرة أو في تنوع الأشياء المكتوبة . والسيوطي من أسرة فارسية وإن كان من مواليد القاهرة سنـة 1445 م ، ومصنفاتـه يمكن تقسيمها إلى ثـلاث فئات : مصنفـات تـاريخية ، ومصنفـات يمـتزج فيهـا التـاريـخ بـالنـوادر والقصص ، والتي هي أعـمال أدب متعة ، لكنها تثقيفية ، ومصنفات الفئتـين الأوليين هي في الغـالب سهلة وتقليديـة . أما الفئة الثالثة فهي متكلفة على وتيرة المعنيين باللغة المماثلين له ، إلا إنه يقدم في مصنفاته كلها أدباً عجباً . وأعماله تشكل نبعاً من المعلومات لا ينضب .

وهذا الأدب الرحب الآفاق ، الذي لم يكن له - على الرغم من رحابته - مجد عمل أدبي كبير واحد يمكن أن يطلق عليه النقاد لقب « تحفة عمـل فني » أو ما يسمى بـاللاتينيـة CAPOLAVORO ومنـذ القرن الثـاني عشر وما بعـده من أحقاب لم يستـطع الأدب الذي عمر ألف سنة أن يعطي شيئاً ، فليس هناك - حقيقة - [في نتاج كل ذلـك الزمن] من أدب أصيـل أو أدب جديـد أو مهم . ومعظم إعـادة صوغ ضروب الآداب معـروف عـلى التحقيق ، والكثير من التقليد البائس يكون - غـالباً - في الشعـر ، أما معـظم مصنفات آداب التـاريخ فقـد عداهـا التقليد المقيت ، والتقليـد القليل الـذي يظهـر في بعضهـا ، يتعـارض تماماً مع معـاصرها من الآداب التـاريخية . أمـا في الأدب الفني فمتفق عليـه . وخلال العهد الأخير للآداب العربية لم يستطع الأدب العربي - في عمومه - أن يعطـي أكثر من هذا الذي أوضحناه .

والعـرب المعـاصرون يلمـون بـالقليـل جـداً من الآداب الأجنبيــة لأنها لا تنـاسب أذواقهم ، وقليلة أيضاً هي الترجمات المناسبة التي نقلها المترجمون إلى العربية .

وعلى الرغم من كل ذلك فإن شرياناً دفاقـاً من الأدب الشعبي - وبخاصـة القصص منه - في سوريا وبلاد الرافدين ومصر ، يستطيع البـاحث المدقق أن يعـثر فيه عـلى فقرات ذات أفكار وتقاليد عتيقة .

المعارف الإسلامية

سلسلة منتخبة من المعلومات والمعارف حول العالم الإسلامي وتراثه يحررها أساتذة متخصصون.

اعتذار

وقع في العدد الخامس إخلال بترتيب المعارف الإسلامية
نعتذر على حدوثه ونثق من تنبه القارىء لتصحيحه

إحسان



الأستاذ: الصديق يعقوب

يحدد الجرجاني في تعريفاته الإحسان على النحو الآتي: «الإحسان لغة: فعل ما ينبغي أن يفعل من الخير. وفي الشريعة أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك. ويضيف الجرجاني إلى ما سلف مدلولاً آخر للإحسان هو أدخل في المفاهيم الصوفية: «الاحسان هو التحقق بالعبودية على مشاهدة حضرة الربوبية بنور البصيرة أي رؤية الحق موصوفاً بصفاته بعين صفته فهو يراه يقيناً ولا يراه حقيقة. ولهذا قال ﷺ كأنك تراه لأنه يراه من وراء حجب صفاته فلا يرى الحقيقة بالحقيقة»[1] والإحسان في الاستعمال القرآني ذو قيمة فائقة وهو من أصول التربية وجوامع الأخلاق. ويرد في القرآن الكريم ضمن توجيهات إلهية مطلقة أو من أجل توجيه وتكييف علاقة خاصة مثل علاقة الأبناء بالآباء فمن النمط الأول قوله تعالى: **﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾**[2] ومن نماذج الثاني قوله تعالى: **﴿وإذا أخذنا ميثاق بني إسرائيل لا تعبدون إلا الله وبالوالدين إحساناً﴾**[3] **﴿واعبدوا الله.. ولا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً﴾**[4] **﴿قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً﴾**[5].

ومقام المحسن عند الله عَلي ومنزلته سامية: **﴿الذين ينفقون في السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين﴾**[6].

---

(1) الشريف الجرجاني، التعريفات: طبعة الحلبي ـ القاهرة، 1357.

(2) سورة النحل: الآية 90.

(3) سورة البقرة: الآية 83.

(4) سورة النساء: الآية 36.

(5) سورة الأنعام: الآية 151.

(6) سورة آل عمران: الآية 134.

وبمفهوم شمولي يمكن القول بأن الإحسان «فعل وهو خير للآخرين فضلاً ومحبة»[7] وفي مضمار الإحسان ونحو آفاقه يتسابق أولو الهمم العالية ويتفاضلون فيفضل بعضهم بعضاً ويكون من بينهم «طلاب الكمال الساعون حثيثاً إليه هؤلاء الذين لا يقنعون بالاستجابة للإلزام الذي يقتضيه العدل وإنما يتجاوزون ذلك إلى عمل الخير لذاته»[8].

ويدخل الإحسان ضمن التحديدات والمفاهيم الفلسفية. والمدلول الفلسفي للإحسان هو الذي أثبته الجرجاني في تعريفاته ونقل هنا آنفاً كما نقله الدكتور جميل صليبا في المعجم الفلسفي.

ويتحدد مقام المحسنين عند مسكويه بأنه «رتبة الذين يعملون بما يعلمون»[9] والمرء في نظر مسكويه يتقرب إلى الله تعالى بالإحسان إلى نفسه وإلى المستحقين من أهل نوعه. وبهذا الاعتبار يكون معنى الإحسان هو العمل بالفضائل. وقد يطلق الإحسان ويراد به «الواجبات والأفعال الأخلاقية التي يتخطى بها المرء حدود العدالة كالمحبة فإنه يعرض لمن كانت المحبة سيرته أن يحسن إلى غيره إحساناً ذاتياً من غير أن يكون ذلك الإحسان واجباً عليه في الشرح»[10].

إن الإحسان طبقاً لاستعمال القرآن وتبعاً لهذه التحديدات في نطاق الفلسفة أو التصوف أو المفاهيم العامة المشتركة تبدأ الخطوات الأولى نحو آفاقه من خلال الالتزام بالواجب لكنها لا تنتهي عند هذا الحد بل قل إنها لا تتوقف بل تمضي متحدية قدرات الإنسان.

ومصطلح الإحسان إذا كان قد نال حظاً من مصادر التعريفات وتحديد المفاهيم فإنه قد كان له اعتبار من حيث كونه قيمة تستحق التحليل. وحجة الإسلام الغُزالي أحد أعلام الفكر الإسلامي الذين تناولوا هذا المفهوم بالتحديد والتحليل والموازنة. وهو يورد الإحسان في مباحث المعاملات مقارناً بينه وبين العدل: «وقد أمر الله بالعدل والإحسان جميعاً. والعدل سبب النجاة فقط وهو يجري من التجارة مجرى رأس المال

---

(7) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية. القاهرة.

(8) المرجع السابق.

(9) مسكويه، تهذيب الأخلاق: ص123، طبعة الجامعة الأميركية بيروت 1966 والنص هنا منقول من معجم صليبا الفلسفي.

(10) جميل صليبا: المعجم الفلسفي.

والإحسان سبب الفوز ونيل السعادة وهو يجري من التجارة مجرى الربح . . . لا ينبغي للمتدين أن يقتصر على العدل واجتناب الظلم ويدع أبواب الإحسان»[11] وبحث الغزالي لمفهوم الإحسان يتم في ضوء النصوص القرآنية حيث يورد من آيات القرآن الكريم في هذا السياق: ﴿**وأحسن كما أحسن الله إليك**﴾[12] ﴿**إن الله يأمر بالعدل والإحسان**﴾[13] ﴿**إن رحمت الله قريب من المحسنين**﴾[14] وقد حاول الغزالي أن يضع تحديداً للإحسان في إطار المعاملات: «ونعني بالإحسان فعل ما ينتفع به المعامل وهو غير واجب عليه ولكنه تفضل منه»[15].

وينقل الغزالي عن أعلام الإسلام ونفر من الصوفية صوراً من المعاملات التي يظهر فيها الإحسان من خلال نماذج حية. وفي الجزء الثالث من كتاب الإحياء تحدث الغزالي عن ضروب من العفو والإحسان وعلاقة ذلك بالأخلاق.

ولابن عطاء الله السكندري استخلاص دقيق لمفهوم الإحسان من خلال قوله تعالى: ﴿**إياك نعبد وإياك نستعين**﴾[16] حيث يقول: «إياك نعبد إسلام وإياك نستعين إحسان»[17].

---

(11) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين: 79/2.

(12) سورة القصص: الآية 77.

(13) سورة النحل: الآية 90.

(14) سورة الأعراف: الآية 56.

(15) الأحياء: 79/2.

(16) فاتحة الكتاب: الآية 4.

(17) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن: ص 229 ـ الكتاب تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ـ طبعة القاهرة 1974.

إحصاء



الأستاذ: عمارة بيت لعافية

أَحْصَيْتُ الشيءَ: عَدَدْتُهُ.

وقولهم: نحن أكثر منهم حَصىً، أي: عدداً[1].

والإحصاء: علم متفرع من الرياضيات يجمع وينظم ويدرس سلسلة من الوقائع أو المعطيات المبنية بالأرقام[2].

وكثيراً ما تستخدم كلمة إحصاء للتعبير عن الأرقام العددية المرتبة في شكل جداول كتلك التي تتعلق بالسكان والدخل والمواليد والوفيات ولكن الإحصاء كعلم شمل الطريقة الإحصائية، أي الطريقة التي يمكن من خلالها جمع الحقائق عن الظواهر المُختلفة في صورة قياسية رقمية وعرضها بيانياً في جداول تلخيصية بطريقة تسهل تحليلها بهدف معرفة اتجاهات هذه الظواهر وعلاقات بعضها ببعض[3].

فعلم الإحصاء ليس فقط مجرد بيانات رقمية، لكنه يتركز في الطريقة الإحصائية التي تتكون من جمع البيانات وتصنيفها وتمثيلها بيانياً وتحليلها.

لقد صار الإحصاء علماً له أصوله، ودخل استخدامه بشقيه الوصفي والاستدلالي في بحث مختلف مسائل العلوم البحتة والتطبيقية والإنسانية. ففي العلوم الإنسانية ـ مثلاً ـ اتجه البحث في العلوم السلوكية في القرن العشرين إلى استخدام القياس الموضوعي المبني على القياس الدقيق للظواهر السلوكية المختلفة، ولقد كان هذا الاتجاه

---

(1) الجوهري، الصحاح: حـ 6 ص 2315.

(2) جبران مسعود، الرائد: دار العلم للملايين بيروت 1967، ط 2، ص 49.

(3) أحمد عبادة سرحان وآخرون، الإحصاء: مؤسسة شباب الجامعة 1977، ص 3.

سبباً في تطور علم الإحصاء الذي سخر بمهارة لخدمة الظاهرة السلوكية رغم اختلافها عند الظاهرة الطبيعية[4].

وردت مشتقات للفظة إحصاء في مواضع متعددة في القرآن الكريم، هي:

﴿وأحاط بما لديهم وأحصى كل شيء عدداً﴾[5].

﴿أحصاه الله ونسوه﴾[6].

﴿ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها﴾[7].

﴿لقد أحصاهم وعدهم عداً﴾[8].

﴿وكل شيء أحصيناه في إمام مبين﴾[9].

﴿وكل شيء أحصيناه كتاباً﴾[10].

﴿علم أن لن تحصوه فتاب عليكم فاقرءوا ما تيسر من القرآن﴾[11]. أي لن تطيقوا علم مقادير الليل والنهار على الحقيقة[12].

﴿وإن تعدّوا نعمة الله لا تحصوها﴾[13].

﴿وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الله لغفور رحيم﴾[14].

﴿فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة﴾[15].

﴿ثم بعثناهم لنعلم أي الحزبين أحصى لما لبثوا أمداً﴾[16].

والمعنى في المجمل العام لكل الآيات ـ هو: الحصر والعد.

---

(4) رمزية الغريب، التقويم والقياس النفسي والتربوي: مكتبة الأنجلو المصرية، 1977م. ص 697.

(5) سورة الجن: الآية 28.

(6) سورة المجادلة: الآية 6.

(7) سورة الكهف: الآية 49.

(8) سورة مريم: الآية 94.

(9) سورة يس: الآية 12.

(10) سورة النبأ: الآية 29.

(11) سورة المزمل: الآية 20.

(12) الشوكاني، فتح القدير: جـ 5، ص 320.

(13) سورة إبراهيم: الآية 34.

(14) سورة النحل: الآية 18.

(15) سورة الطلاق: الآية 1.

(16) سورة الكهف: الآية 12.

احْصَارْ



الدكتور: سعيد الجليدي

الإحصار في اللغة: المنع والحبس والتضييق، وكذلك الحصر[1].

قال تعالى: ﴿خذوهم واحصروهم...﴾[2] أي ضيقوا عليهم، وقال عز وجل: ﴿وجعلنا جهنم للكافرين حصيرا﴾[3] أي حابساً أو محبساً. وقال تعالى في حق يحيى عليه السلام ﴿وسيدا وحصورا﴾[4] والحصور هو الذي لا إربة لهُ في النساء فلا يشتهيهن ولا يقربهن، وقيل هو هنا على معنى الذي يمنع نفسه عن إتيان النساء عفة واجتهاداً في مغالبة الشهوة[5].

فكل من امتنع عن شيء لعدم قدرته عليه فقد حصر عنه ولهذا قيل حصر في القراءة وحصر عن أهله وحصر عليه بوله وخلاؤه... الخ[6]. فالإحصار والحصر كلاهما في أصل اللغة بمعنى المنع مطلقاً، وليس الحصر مختصاً بما يكون من العدو والإحصار بما يكون من المرض والخوف. وفرق بعض اللغويين بين الإحصار والحصر فقالوا: إن الإحصار هو المنع بسبب الناس، والحصر هو المنع بسبب المرض، وقال بعضهم بالعكس[7].

---

(1) القاموس المحيط للفيروزآبادي جـ2، ص9 ـ ، المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني ص119 ـ ، لسان العرب، لابن منظور جـ5، ص267.

(2) سورة التوبة: الآية 5.

(3) سورة الإسراء: الآية 8.

(4) سورة آل عمران: الآية 39.

(5) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: جـ2، ص1320 طبعة دار الشعب.

(6) القاموس المحيط: جـ2، ص10، أقرب الموارد في فصح العربية والشوارد: جـ1، ص198.

(7) المرجع السابق، وانظر: تفسير المنار، لمحمد رشيد رضا: جـ2، ص220.

قال أبو إسحاق النحوي: «الرواية عن أهل اللغة أن يقال للذي يمنعه الخوف والمرض أحصر، قال: ويقال للمحبوس حصر، وإنما كان ذلك كذلك لأن الرجل إذا امتنع من التصرف فقد حصر نفسه فكأن المرض أحبسه أي جعله يحبس نفسه، وقولك حصرته إنما هو حبسته لا أنه أحبس نفسه فلا يجوز فيه أحصر[8].

والإحصار في الشرع: منع المحرم من إتمام ما يوجبه الإحرام قبل أداء ركن النسك ـ الحج أو العمرة[9] ـ.

قال تعالى: ﴿فإن أحصرتم فما استيسر من الهدي﴾[10]. ويكون الإحصار ـ المنع من الحج أو العمرة ـ بعدة أسباب منها: المنع الواقع من العدو الكافر، أو المسلم في حال الفتنة والبغي، بحيث لا يتركون له طريقاً آمناً للحج.

ويستوي أن يكون المنع عاماً بالنسبة لكل الناس في ذلك القطر أو خاصاً بشخص واحد، كأن يحبس بغير حق، أو يأخذه اللصوص، أو يحبس بحق أو دين حال لكنه لا يستطيع أداءه، ومنها المنع بسبب المرض، أو انقطاع الزاد وذهاب النفقة بحيث يخشى على نفسه التلف أو الضرر إذا حاول الاتمام.

أما من منعه العدو وكان يمكنه الوصول الى الحرم من طريق آخر غير التي منع منها فلا يعتبر محصراً، وكذلك من حبس بحق أو دين حال وكان قادراً على أدائه فلا يعتبر محصراً[11].

وقد تعدى الاختلاف اللغوي في معنى الحصر والإحصار إلى المعنى الإصطلاحي للإحصار. فقد قال ابن العربي عند كلامه عن قوله تعالى: ﴿فإن أحصرتم فما استيسر من الهدي﴾.

إن هذه الآية مشكلة عضلة من العضل فيها قولان:

«أحدهما: «منعتم» بأي عذر كان، قاله مجاهد وقتادة وأبو حنيفة.

الثاني: «منعتم» بالعدو خاصة، قاله ابن عمر وابن عباس وأنس والشافعي وهو

---

(8) لسان العرب، لابن منظور: جـ 5، ص 270.

(9) الفقه على المذاهب الأربعة، عبد الرحمن الجزيري: جـ 1، ص 701.

(10) سورة البقرة: الآية 196.

(11) موسوعة جمال عبد الناصر في الفقه الإسلامي: جـ 4 ص 5 - 6.

اختيار علمائنا ورأي أكثر أهل اللغة ومحصليها. وقد اتفق علماء الإسلام على أن الآية نزلت سنة ست في عمرة الحديبية حين صد المشركون رسول الله ﷺ عن مكة»[12].

قال ابن عمر: خرجنا مع رسول الله ﷺ فحال كفار قريش دون البيت فنحر النبي ﷺ هديه وحلق رأسه. ودلّ على هذا قوله تعالى: ﴿فإذا أمنتم﴾ ولم يقل برأتم.

وروي عن ابن عباس قوله: «لا حصر إلا حصر العدو»[13].

أما الدليل على أن الحصر والإحصار مستعملان بمعنى واحد في المنع مطلقاً سواء كان حصر عدو أو جور سلطان أو مرض أو ما كان: ـ هو أن العبرة في قوله تعالى: ﴿فإن أحصرتم﴾ بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الذي هو ما وقع في الحديبية حين صد النبي عليه السلام عن البيت.

وإن لفظ الإحصار في الآية مطلق فيجري على إطلاقه في جميع معانيه.

وقوله تعالى في آخر الآية ﴿فإذا أمنتم﴾ لا يدل على أن الإحصار لا يكون من المرض وما يجري مجراه فقد روى عن النبي ﷺ قوله «الزكام أمان من الجذام».

وما روي عن ابن عباس معارض بما أخرجه ابن جرير وابن المنذر عنه في تفسير الآية أنه قال: يقول.. من أحرم بحج أو عمرة ثم حبس عن البيت بمرض يجهده أو عدو يحبسه فعليه ذبح ما استيسر من الهدي، فإن كانت حجة الإسلام فعليه قضاؤها، وإن كانت حجة بعد الفريضة فلا قضاء عليه. فكما خصص في الرواية الأولى عمم في هذه وهو أعلم بمواقع التنزيل.

وأفتى ابن مسعود رجلاً لدغ بأنه محصر، وقال عطاء: الإحصار من كل شيء يحبسه[14].

وعلى هذا فإن من منع من الوصول إلى البيت بأي سبب كان سواء كان عدواً أو مرضاً أو ما في حكمها، فإنه يقف في مكانه على إحرامه ويبعث بهديه أو بثمن هديه

---

(12) أحكام القرآن، لابن العربي: جـ1، ص119.

(13) فتح الباري بشرح البخاري، لابن حجر: جـ4، ص374، أحكام القرآن للشافعي، جمع البيهقي: جـ1، ص131.

(14) المحلى، لابن حزم: جـ7، ص203.

فإذا نحر فقد حل من إحرامه، وقيل يكفيه إذا أراد أن يتحلل من إحرامه للإحصار أن يذبح هديه في مكانه ويتحلل من فوره[15].

حكم المحصر:

جمهور الفقهاء على أن المحصر بعدو أو فتنة في حج أو عمرة يتربص مارجا كشف ذلك، فإذا يئس فإنه يحل من عمرته أو حجه حيث أحصر.

وقال الثوري والحسن بن صالح لا يتحلل من حجه إلا في يوم النحر. والذين قالوا يتحلل من حجه حيث أحصر اختلفوا في إيجاب الهدي عليه، وفي موضع نحره إذا قيل بوجوبه، وفي إعادة ما حصر عنه من حج أو عمرة[16].

أما المحصر بالمرض وما في حكمه، فقد قال مالك والشافعي وأصحابها أنه لا يحله إلا الطواف بالبيت والسعي بين الصفا والمروة. فيبقى على إحرامه إلى حين زوال مرضه ثم يتحلل بعمرة إذا فاته الحج ولم يشأ أن يبقى على إحرامه إلى قابل.

ومستندهم في هذا ما روي عن عمر وابن عباس وعائشة وابن عمر وابن الزبير أنهم قالوا في المحصر بمرض أو خطأ في العدو أنه لا يحله إلا الطواف بالبيت وكذلك من أصابه كسر[17] وقال عطاء وأبو حنيفة: إن حكم المحصر بالمرض كحكم المحصر بالعدو يحل بنحر هديه استناداً إلى عموم قوله تعالى: **﴿فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى. . .﴾**[18].

---

(15) روح المعاني، للألوسي: جـ 2، ص 81.

(16) أنظر التفصيل في:
بداية المجتهد، لابن رشد: جـ 1 ص 302، المغني، لابن قدامة: جـ 3، ص 331.

(17) قوانين الأحكام الشرعية لابن جزي ص 160، شرح الزرقاني، للموطأ: جـ 3، ص 113. المهذب، للشيرازي: جـ 1، ص 241، مغني المحتاج، للشربيني الخطيب: جـ 1، ص 533.

(18) أحكام القرآن، للجصاص: جـ 1، ص 269، فتح القدير، للكمال بن الهمام: جـ 3، ص 125

إحكام

الدكتور: سعيد الجليدي

لفظ إحكام لغة يستعمل بمعنى: الإتقان يقال أحكم الشيء إذا أتقنه، ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويتقنها حكيم. قال تعالى: ﴿آلر كتاب أحكمت آياته..﴾[1] قال قتادة في معنى أحكمت آياته: أي جعلت محكمة كلها لا خلل فيها ولا باطل، والأحكام منع القول من الفساد، أي نظمت نظماً محكماً لا يلحقها تناقض ولا خلل. وبمعنى: المنع والارجاع، يقال أحكمه عن الأمر رجعه، وأحكم السفيه أخذ على يده وبصره بما هو عليه ومنعه منه. روي عن ابن عباس قوله: «كان الرجل يرث امرأة ذات قرابة فيعضلها حتى تموت أو ترد إليه صداقها، فاحكم الله عن ذلك ونهى عنه»[2] أي منع منه.

وللإحكام: معان اصطلاحية عند كل من الأصوليين، وعلماء التفسير وعلوم القرآن.

فالأصوليون عند بيانهم لكيفية استنباط الأحكام من النصوص وبيان مراتب النصوص في وضوح دلالتها، يذكرون أن من أقسام الألفاظ المحكم والمتشابه.

ويعرفون المحكم بأنه:

---

(1) سورة هود: الآية 1.

(2) النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير: حـ1، ص 420.

وانظر مادة «حكم» في كل من تاج العروس من جواهر القاموس، للزبيدي: حـ 8، ص 253 وما بعدها، لسان العرب، لابن منظور: حـ 15، ص 30، القاموس المحيط، للفيروز أبادي: جـ 4، ص 99، أقرب الموارد في فصح العربية والشوارد: جـ 1، ص 218، المفردات من غريب القرآن، للراغب الأصفهاني: ص 125.

ما دلّ على معناه دلالة واضحة لا يبقى معها احتمال للتأويل أو التخصيص أو النسخ[3].

وذلك لأن الحكم المستفاد منه[4]:

إما حكم أساس من قواعد الدين لا يقبل التبديل كالإيمان بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر.

أو من أمهات الفضائل التي لا تختلف باختلاف الأحوال كبر الوالدين والعدل والوفاء بالعهد.

أو حكم فرعي جزئي ولكن ورد النص بتأبيده ودوامه وذلك كقوله تعالى: **﴿وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبداً﴾**[5] وقول الرسول عليه السلام «الجهاد ماض إلى يوم القيامة»[6].

أما علماء التفسير وعلوم القرآن فقد تصدوا لبيان المحكم والمتشابه من خلال النظر في تأويل قوله تعالى: **﴿آلر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير﴾**[7] وقوله: **﴿الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً..﴾**[8] ثم قوله تعالى: **﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات﴾**[9] حيث دلت الآية الأولى على أن القرآن كله محكم، ودلت الآية الثانية على أنه كله متشابه، ودلت الآية الثالثة على أن معظمه محكم وفيه بعض آيات متشابهات.

وبهذا ثبت أن لكل من الإحكام والتشابه معاني متعددة ومختلفة بحسب المراد منها، وما يتعين من هذا المراد بالقرينة، حتى إنه لا يمكن القول بالتساوي في المعنى المراد من الحكم والمتشابه الواردين في الآية الثالثة مع المعنى المراد من المحكم الوارد في

---

(3) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، للشوكاني، ص 31، الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي: جـ1، ص 125.

(4) علم أصول الفقه عبد الوهاب خلاف ص 168، أصول الفقه الإسلامي زكي الدين شعبان ص 349.

(5) سورة الأحزاب: الآية 53.

(6) سنن أبي داود: جـ 3، ص 18، نصب الراية لأحاديث الهداية: جـ 3، ص 377.

(7) سورة هود: الآية 1.

(8) سورة الزمر: الآية 23.

(9) سورة آل عمران: الآية 7.

الآية الأولى، والمتشابه الوارد في الآية الثانية. فالإحكام في الآية الأولى يحمل على معنى الاتقان في النظم والمعاني بحيث لا يختلف نظمه في الفصاحة والبلاغة وقوة الأسلوب، ولا تتناقض معانيه أو تتضارب أحكامه، فالقرآن كله محكم بهذا المعنى للأحكام[10].

والتشابه في الآية الثانية يحمل على التماثل بين آياته في البلاغة والإعجاز، وفي أنه أحسن الحديث، وأنه من عند الله، وصدقه في كل ما جاء به، وفي كونه مثاني مكرر المواعظ والوعد والوعيد يؤكد بعضه بعضاً، فالقرآن كله متشابه بهذا المعنى[11].

أما المحكم والمتشابه في الآية الثالثة فليس بالإمكان حملهما على المعنيين السابقين ـ المتقن، المتماثل ـ لثبوت أن القرآن منه محكم ومنه متشابه وورود المقابلة بين كل منهما مع ربط هذه المقابلة بمقابلة أخرى بين الراسخين في العلم الذين يقولون آمنا به كل من عند ربنا، والذين في قلوبهم مرض فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله. مما يتعين معه حملهما على معنى آخر مناسب لكل منهما غير الاتقان والتماثل.

وقد اختلف العلماء اختلافاً كثيراً في تحديد المعنى المقصود من المحكم والمتشابه الواردين متقابلين في الآية[12]:

فقال بعضهم: إن المحكم ما عرف المراد منه إما بالظهور وإما بالتأويل. والمتشابه ما استأثر الله بعلمه كقيام الساعة. وقال البعض: أن المحكم ما لا يحتمل من التأويل إلا وجهاً واحداً فيشمل النص، والظاهر. والمتشابه ما احتمل أكثر من وجه في تفسيره وتأويله فيدخل ضمنه المشترك والمجمل والمشكل والمؤول. وقيل المحكم ما كان معقول المعنى، والمتشابه بخلافه كأعداد الصلوات.

وقيل المحكم ما استقل بنفسه، والمتشابه ما لا يستقل بنفسه ولا يظهر معناه إلا برده إلى غيره.

وقيل المحكم الفرائض والحدود والحلال والحرام والوعد والوعيد وما يجب الإيمان به والعمل به، والمتشابه القصص والأمثال وما يجب الإيمان به ولا يعمل به.

---

(10) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي: حـ4، ص 3230.
(11) الجامع لاحكام القرآن، للقرطبي: حـ 7، ص 5692.
(12) الجامع لاحكام القرآن، للقرطبي: حـ 2، ص 1251، تفسير المنار، لرشيد رضا: حـ 3، ص 163، جامع البيان عن تأويل القرآن، للطبري: جـ 3، ص 170.

روي عن ابن عباس قوله: المحكمات ناسخه وحلاله وحرامه وحدوده وفرائضه وما يؤمن به ويعمل به. والمتشابهات منسوخه ومقدمه ومؤخره وأمثاله وأقسامه وما يؤمن به ولا يعمل به[13].

(13) المراجع السابقة، وانظر: الاتقان في علوم القرآن للسيوطي، جـ 2، ص 2، 3، البرهان في علوم القرآن، للزركشي: جـ 2، ص 68 ـ ومذكرة في علوم القرآن ـ مطبوعة على الآلة الناسخة، للباحث: ص 28.

أخ



الأستاذ: عبدالسلام أبوسعد

الأخ، مخففة ومشددة، والأخو: كدلو، والأخا: بالقصر كعصا: من ولده أبواك أو أحدهما. ويطلق كذلك على الأخ من الرضاع، وعلى الصاحب والصديق. وهو من تأخيت الشيء بمعنى تحريته واصطفيته. ويثنى على: أخوان بفتح الخاء وتسكينها. ويجمع على إخوان وإخوة بكسر الهمزة وضمها فيهما، وأخون، وآخاء كآباء، وأخوّة، وأخوّ: بضم الهمزة وتشديد الواو فيهما.

وقال أهل اللغة: أكثر ما يستعمل الإخوان في الأصدقاء، والإخوة في النسب. وقد ورد في القرآن الكريم عكس ذلك. قال تعالى: ﴿إنما المؤمنون إخوة﴾[2] في غير النسب. وقال أيضاً: ﴿. . أو بيوت إخوانكم﴾[3] في النسب.

والإخاء: ما يكون بين الأخوين. يقال: آخى فلان فلاناً: اتخذه أخاً وصاحباً. وفي الحديث: «أن الرسول ﷺ آخى بين المهاجرين والأنصار»[4] أي ألف بينهم بأخوة الإيمان والإسلام.

وقد يطلق الأخ على غير المعاني السابقة لعلاقة ما. قال تعالى: ﴿وإخوانهم يمدونهم في الغي﴾[5] يعني الشياطين. وقال تعالى: ﴿وإلى عاد أخاهم هوداً﴾[6] ونحوه،

---

(1) انظر مادة أخ من اللسان 19/14، والتاج 10/10، ومجمل اللغة 90/1، وترتيب القاموس 87/1 وأساس البلاغة 30، والصحاح 264/6.

(2) سورة الحجرات: الآية 30.

(3) سورة النور: الآية 61.

(4) البخاري، فضائل الصحابة.

(5) سورة الأعراف: الآية 202.

(6) سورة الأعراف: الآية 65.

سماه أخاهم وإن كانوا كافرين، لأنه أخوهم في الإنسانية أو لأنه من قومهم.

وقد رتب الإسلام على الاخوة بمعانيها المختلفة أحكاماً متعددة:

أ ـ فمن الأحكام التي رتبها الشارع على الأخوة بمعناها العام الشامل للإنسانية: حق الجوار، ورفع الظلم، والوفاء بالعهد، إلى غير ذلك من المبادىء والقيم التي يجب أن يتحلى بها الإنسان نحو أخيه الإنسان.

ب ـ ومن الأحكام التي رتبها الشارع على الأخوة الإسلامية بالإضافة إلى المعاني السابقة، أنه لا يحل للمسلم أن يبيع على بيع أخيه المسلم، ولا يسوم على سومه، ولا يخطب على خطبته، وأن فاعل ذلك عاص لقوله ﷺ: «لا يبع أحدكم على بيع أخيه ولا يسم على سومه»[7]. وللعلماء تفصيل فيما إذا كان البائع أو المشتري غير مسلم[8]. وللمسلم على أخيه المسلم حقوق، وعليه نحوه واجبات لا يتسع المقام لذكرها[9].

جـ ـ ومن الأحكام التي رتبها الشارع على أخوة الرضاع بالإضافة إلى ما سبق أنه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب في النكاح وما يترتب عليه[10].

د ـ أما الأحكام التي رتبها الشارع على أخوة النسب فكثيرة، ومن أهمها:

1 ـ شهادة الأخ لأخيه: اتفق العلماء على جواز شهادة الأخ لأخيه، لانعدام التهمة، لأن كلاً منهما يستقل بالملك والتصرف من أخيه، ولذلك: قيد بعضهم قبول الشهادة بما إذا لم يكن تحت وصايته، فإن كان كذلك لا تقبل شهادته له للتهمة[11].

2 ـ الإقرار بالأخوة: لا يجوز لأحد أن يقر بالنسب لآخر على أنه أخوه، وإن صدقه المقر له؛ لما فيه من حمل النسب على الغير، وذلك لا يجوز، إلا إذا ثبت النسب بدليل آخر. ويقبل الإقرار منه فيما يتصل بحقه كالإرث ونحوه[12].

---

(7) أخرجه الشيخان.

(8) الشافعي، الأم 81/3، ابن جزى، القوانين الفقهية 171 الدردير، الشرح الكبير 415/3.

(9) أنظر: البخاري، كتاب الجنائز، ومسلم، كتاب السلام، الشوكاني، نيل الأوطار 122/6 والصنعاني، سبل السلام 22/3.

(10) الشوكاني، نيل الأوطار 306/6.

(11) الكاساني، بدائع الصنائع 272/6 الدردير، الشرح الكبير 168/4، ابن رشد، بداية المجتهد 387/2، ابن جزى، القوانين الفقهية 203، ابن قدامة، المغنى 196/9، الشافعي، الأم 43/7.

(12) الكاساني، بدائع الصنائع 229/7، موسوعة الفقه الإسلامي 44/4، ابن قدامة المغنى 621/7 .

3 ـ **ولاية الأخ في الحضانة**: الأصل في الحضانة أن تكون للنساء، ولا تكون للرجال إلا في حالة عدم وجود النساء، ولا تثبت عند بعض الفقهاء إلا للعصبة، وتكون للأقرب فالأقرب.. فهي للأب وإن علا، ثم للأخ الشقيق، ثم الذي لأب، وهكذا. ويرى فريق آخر من الفقهاء أن الحضانة تكون للأخ بعد الأب ووصيه، ويقدم الأخ الشقيق، ثم الذي لأم، ثم الذي لأب(13).

4 ـ **ولاية الأخ في النكاح**: تكون للأخ ولاية في نكاح أخته الصغيرة عند جميع الفقهاء، ولكنهم يختلفون في منزلته من بقية العصبات. والشافعية لا يجعلون الولاية للأخ على أخته الصغيرة أو المجنونة، ويجعلونها له على غيرهما(14).

5 ـ **النفقة على الأخوة والأخوات**: يرى فريق من العلماء أن النفقة على الأخوة والأخوات واجبة، لقوله تعالى: **﴿وعلى الوارث مثل ذلك﴾**(15) عطفاً على قوله تعالى: **﴿.. وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف﴾**(15) فيكون المعنى: وعلى الوارث مثل ما على المولود له من النفقة والكسوة، والمراد بالوارث هنا القريب، لا مطلق وارث. ويؤيد هذا الرأي ما ورد من آثار عن النبي ﷺ(16). ويرى فريق آخر من العلماء أن النفقة لا تجب للأخوة والأخوات، وإنما هي خاصة بالأصول والفروع. وللعلماء تفصيلات في المسألة تنظر في مظانّها(17).

6 ـ **السارق من مال أخيه**: لا تقطع يد السارق من مال أخيه عند الحنفية للشبهة، حيث إن كلًّا منهما يدخل منزل أخيه بلا إذنه، وتقطع عند الجمهور غير الحنفية، كما تقطع يد السارق من أخيه من الرضاع عند الجميع(18).

أما إن قتل أخاه عمداً فإن يقتل بـه، وللحنفية تفصيـل في ذلك لشبهـة الإرث(19).

---

(13) ابن عابدين، حاشية رد المحتار 564/3 الكاساني، بدائع الصنائع 41/4 ابن قدامة، المغنى 135/9، الدردير، الشرح الكبير 562/2، ابن جزي القوانين الفقهية 149 الشوكاني، نيل الأوطار 368/6، الزحيلي الفقه الإسلامي وأدلته 71/7.

(14) ابن عابدين، حاشية رد المحتار 68/3، الدردير، الشرح الكبير 229/2.

(15) سورة البقرة: الآية: 231.

(16) انظر: الشوكاني، نيل الأوطار 366/6.

(17) ابن عابدين، السابق 613/3 ـ ابن قدامة، المغنى 591/7.

(18) موسوعة الفقه الإسلامي 52/4.

(19) ابن قدامة المغنى 669/7.

7 ـ دعوى إسلام الأخ الميت أو كفره: إذا مات رجل وله أخ مسلم وآخر ذمي فادعى المسلم أن أخاه مات مسلماً، وقال الذمي: بل مات أخي ذمياً، فالقول قول المسلم فيرثه دون الذمي؛ لأن القاعدة إذا وقع الخلاف في إسلام الميت أو كفره فالقول لمدعي الإسلام.

ولو مات رجل وله ابنان كافران وامرأة مسلمة وأخ مسلم فقال الولدان: مات أبونا كافراً، وقالت الزوجة: بل مات زوجي مسلماً، وصدقها الأخ المسلم، فالقول قول الزوجة فترثه، ويصدق الأخ المسلم ويرث الباقي[20].

8 ـ ميراث الأخ: إذا أطلق الأخ في علم الميراث يشمل الأخ الشقيق، والأخ لأب، والأخ لأم. ويسمى الأخوة الأشقاء بني الأعيان، ويسمى الأخوة لأب بنى العلات، ويسمى الأخوة لأم بنى الأخياف[21].

يرث الأخ جميع مال أخيه إذا انفرد بالميراث. ويرث ما بقي من أصحاب الفروض إن كن نساء. ولا يرث شيئاً مع وجود الأب أو الابن. وهل يرث مع الجد أو إن الجد يحجبه باعتباره أباً فلا يرث معه شيئاً؟ للعلماء في ذلك آراء وتفصيلات تنظر في كتب الفقه والميراث[22]. ذلك الأخ الشقيق أو الذي لأب. أما الأخ لأم فإن الجد يحجبه قولاً واحداً. والأخ لأم لا يرث إلا بالفرض ولا يرث تعصيباً. قال تعالى: **﴿وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منها السدس فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث﴾**[23].

الأخ المبارك: سمي كذلك لأنه تسبب في ميراث أخته، ذلك أن الأخت لأب لا ترث مع الأخوات الشقيقات أو البنات أو بنات الابن إذا كن اثنتين فأكثر إلا إذا كان معها أخ لأب فإنها تأخذ معه ما بقي من أصحاب الفروض للذكر مثل حظ الانثيين. والله أعلم.

---

(20) ابن عابدين، حاشية رد المحتار 37/7.

(21) ابن قدامة المغنى 166/6 الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته 300/8 موسوعة الفقه الإسلامي 40/4.

(22) ابن عابدين، حاشية رد المحتار 757/60 ابن قدامة، المغنى 118/6. موسوعة الفقه الإسلامي 41/4.

(23) سورة النساء: الآية 12.

أُخْتٌ



الأستاذ عبد السلام أبوسعد

الأخت مؤنثة الأخ. والتاء فيها ليست للتأنيث، بل هي بدل عن الواو. وضمت الهمزة فيها للدلالة على الواو المحذوفة. فهي وزن «فُعْل» وتثنى على: أختان، وتجمع على أخوات. والنسبة إليها: أخوي. وقيل أختيّ[1].

وللأخت أحكام في الشرع نجملها فيما يلي:

1 ـ الجمع بين الأختين في النكاح: لا يجوز الجمع بين الأختين في النكاح، لأن ذلك من عمل الجاهلية، لقوله تعالى: **﴿وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف﴾**[2] وتطبيقاً لذلك: فإن عقد عليهما في وقت واحد فسد العقد وبطل النكاح، وإن تم العقد على إحداهما بعد الأخرى صح عقد الأولى وفسد عقد الثانية. وإن ماتت الأولى فله أن يتزوج الثانية من غير تحديد مدة معينة. وإن طلق الأولى طلاقاً رجعياً فلا يجوز له أن يعقد على الثانية حتى تنقضي عدة الأولى، وإن كان الطلاق بائناً بينونة صغرى أو كبرى فإن بعض الفقهاء يجوزون له العقد على الأخرى مطلقاً، وبعضهم يمنعون ذلك حتى تنقضي عدة الأولى[3]. وإن أسلم وتحته أختان أو أكثر اختار واحدة منهن وليفارق الباقيات[4].

2 ـ ولاية الأخت في الحضانة: أجمع الفقهاء على ثبوت ولاية الأخت في حضانة أختها الصغيرة، ولكنهم اختلفوا في درجتها في الاستحقاق.. فالجمهور على أنها بعد

---

(1) اللسان 21/4، ترتيب القاموس للزاوي 87/1.

(2) سورة النساء: الآية 23.

(3) ابن قدامة، المغنى 581/6، الشافعي، الأم 3/5 وما بعدها ابن جزي، القوانين الفقهية 137. الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته 164/7.

(4) ابن قدامة، المغنى 626/6.

الأم والجدتين وإن علون، فالأخوات أياً كن مقدمات على العمات والخالات. ويرى فقهاء المالكية أن الحضانة تكون للأمهات وإن علون، ثم للخالات والعمات أياً كن، ثم للأخوات.

وأولى الأخوات بالحضانة الأخت الشقيقة، لأنها تدلى لها بقرابتين، ثم التي لأم عند الجمهور ـ عند الشافعية ـ لأنها تدلى بواسطة الأم وهي الأولى بالحضانة ثم التي لأب. وقدم فقهاء الشافعية التي لأب على التي لأم لقوة الجهة. واتفقوا على أنه إذا اجتمع أخ وأخت فالأخت مقدمة عليه في الحضانة. وعند تساوي الأخوات في الدرجة تقدم الأصلح مراعاة لمصلحة الصغيرة[5].

3 ـ النفقة على الأخوات: انظر مادة «أخ».

4 ـ ميراث الأخت: ترث الأخت بالفرض أحياناً وترث بالتعصيب أحياناً أخرى ـ ترث بالفرض إذا انفردت ويكون لها النصف لقوله تعالى: ﴿**وإن كانت واحدة فلها النصف**﴾[6] وإن كان معها أخت أو أكثر فلهن الثلثان، لقوله تعالى: ﴿**فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك**﴾[6] وترث الأخت بالتعصيب إذا كان معها أخ فأكثر، للذكر مثل حظ الأنثيين؛ لقوله تعالى: ﴿**يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين**﴾[6]. وكذلك ترث الأخت بالتعصيب إذا كان معها بنت للميت أو بنت ابن أو أكثر[7].

أولئكم الأخوات الشقيقات أواللاتي لأب. أما الأخوات لأم فلا يرثن إلا بالفرض، وهو السدس إذا انفردت فإن كان معها أخ لأم أو أخت لأم أو أكثر فهم شركاء في الثلث، لقوله تعالى: ﴿**وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس، فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث**﴾[8].

والأخوات لأب لا يرثن مع الأخوات الشقيقات إلا إذا كان معهن أخ لأب فيرثن معه ما بقي بالتعصيب، للذكر مثل حظ الأنثيين. وهو الأخ المبارك[9].

---

(5) الشوكاني، نيل الأوطار 368/6. الدردير، الشرح الكبير 526/2، ابن جزي، القوانين الفقهية 149، ابن قدامة، المغنى 135/9 621/7. الكاساني، بدائع الصنائع 41/4.

(6) سورة النساء: الآية 11.

(7) الشوكاني، نيل الأوطار 66/6.

(8) سورة النساء، الآية 12.

(9) ابن عابدين، حاشية رد المحتار 757/6 . ابن جزي، القوانين الفقهية 254 ابن قدامة، المغنى 218/6. الزحيلي الفقه الإسلامي وأدلته 30/8. موسوعة الفقه الإسلامي 40/4.

اختبارٌ



الأستاذ: عمارة بيت المعافية

تقول: خَبَرْتُهُ، أَخْبُرُهُ خُبْراً بالضمِّ، وخِبْرةً بالكسر، إذا بلوتَه واختبرتَه[1].

ويقال: من أين خَبرت هذا الأمر؟ أي: من أين علمت؟ والاسم الخُبر بالضمِّ هو العلم بالشيء. والخبير: العالم[2].

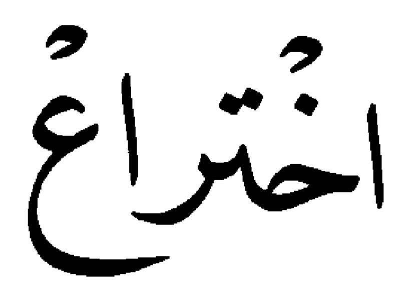
ويأتي الاستعمال التربوي المستحدث للاختبارات على أنها مفهوم شامل يضم صنوين مكملين لبعضهما البعض هما (القياس والتقويم) إذ إن القياس هو عملية التعرف على أشياء مجهولة الكم أو الكيف باستعمال وحدات رقمية مقننة متعارف عليها. أما التقويم فهو محاولة التعرف على قيمة ما بما يتاح من الوسائل ولذلك فهو أوسع مفهوماً من القياس[3].

وتوجد أنواع متعددة من الاختبارات منها الاختبارات النفسية واختبارات الذكاء واختبارات القدرات الخاصة[4] وهي تستخدم في تقويم القدرات والميول والاتجاهات والقيم وسمات الشخصية.

وتعتبر اختبارات التحصيل هي النوع السائد في مدارسنا كما أن مجال التقدم فيها وتحسينها ميسور وهي لا تحتاج إلى إجراءات فنية معقدة. ومن أمثلتها: اختبارات المقال والاختبارات الموضوعية[5].

---

(1) إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح: جـ2، ط 4، 1987، ص 642.
(2) نفس المصدر السابق: ص 641.
(3) دمرداش سرحان ومنير كامل، المناهج: ط 3، 1972، ص .
(4) ليونا أ. تايلر، الاختبارات والمقاييس، ترجمة: سعد عبد الرحمن، ط 1، 1983، ص 47. وما بعدها.
(5) دمرداش سرحان، مرجع سبق ذكره: ص 163 وما بعدها.



اختراع

الدكتور: حامد أبو هدرة

لفظ اختراع مصدر والفعل اخترع، وفي المعجم الوسيط: اخترع الشيء أي خرَعه، وابتدعه، وأنشأه وارتجله. فالمُخْتَرَع على غير مثال سبق، كقولهم: «اخترع الله الكائنات» أي أبدعها من العدم. وفي المعجمات معانٍ أخرى للفظ الخَرَع لا علاقة لها بموضوعنا.

وفي القاموس الفرنسي (روبير Robert) أن لفظ اخترع (1485م) بمعنى وَجَدَ وتخيَّل شيئاً ما من جديد، والتخيُّل هنا هو اختراع الشيء بكامل عناصره «اخترع فلان نوعاً جديداً من المحركات» «يخترع فلان قصصاً لا شبيه لها».

وأصل الكلمة لاتيني (invention)، وقد بدأ استخدامها سنة 1270م بمعنى وَجَدَ، واشتقت منها كلمة مخترع سنة 1454م وهي لاتينية أيضاً.

فلفظ اختراع إذن هو بمعنى الاكتشاف والتخيل والايجاد لشيء لم يُسبق إليه، فالشيء الخفي عن العيون يجب تخيله أولاً بكافة عناصره حتى يمكن اكتشافه، وذلك مثل كثير من المكتشفات الحديثة.

وترتبط مادة اخترع بالكشف والمكتشفين، وفي الموسوعة الذهبية (945/6) تقع مادة المكتشفين، وهي تحوي قائمة بأسماء أشهر المكتشفين ومعلومات عن جنسياتهم وطبيعة كشفهم.

اخْتِزَالْ



الدكتور : حامد أبو صدره

اختزال من فعل خَزَل الذي له عدة معانٍ حسب أهم المعاجم العربية. نقول خَزِلَ الرَّجُلُ أي أُصابَ وسَطَ ظهره كَسْرٌ «فالخُزْلَة هي الكسرة في الظهر. وخَزِلَ فلانٌ أي فَرِحَ، وخزله عن حاجته يخزِلُهُ أي عوَّقه، والخُزلَة من يُعَوِّقُكَ عمّا تريد. ويُقال انخزل فلانٌ في الأمر أي ارتدَّ وضَعُفَ، وانخزل عن جواب ما قلت له أي لم يَعْبَأ به، وفي كلامه انقطع. والانخِزَالُ مشيةٌ في تثاقُل، نقول تَخَزَّل السَّحابُ كأنه يَتَرَاجَعُ تثاقلاً ويقال خَزِلت المرأةُ في مشيتها أي تثاقلت وتبخترت فهي خَزلاء.

أما الاستعمال الحديث للفظ اختزَل فهو بمعنى الانفراد والحذف والاقتطاع. فالاختزال في علم الحساب هو الحطّ وردّ الكثير إلى القليل، وفي علم الجبر اختزال الكسر أو اختصاره هو تحويله إلى كسر مساو، حدَّاه أبسط من حدّي الأول. أما اختزال الكتابة فهو طريقة تُختَزَل بها الحروف قصد السرعة في الكتابة.

وفي قاموس اللغة الفرنسية الموسوعي Dictionnaire de langue Française - Encyclopédie et Noms propres أصل لفظ اختزال خزل (Steno) يوناني ويعني ضَيِّق، ويحتمل ظهوره سنة 1572م. كما بدأ استخدام لفظ اختزال سنة 1792م ويعني الكتابة المختصرة والمبسطة والتي تتكون من رموز متفق عليها تمكن من تحويل الكلام الشفوي إلى كتابة وفق سرعة معينة وحسب نوعية نطق المتحدث.

اختصاص



الأستاذ: محمد القماطي

اختصاص، في اللغة، مصدر الفعل (اختص). ويستعمل لازماً، نحو: (اختص الشيءُ) بمعنى: (خص) وهو (نقيض عمّ). ونحو: (اختص المرءُ) بمعنى: (افتقر). ويستعمل متعدياً بنفسه إلى مفعول، نحو: (اختص الشيء) بمعنى: (اصطفاه واختاره). ومن ذلك (حادثة الموت تختص كل إنسان). وقد يستعمل متعدياً إلى مفعول بالباء نحو: (اختص بالشيء) بمعنى: (انفرد به). وقد يستعمل متعدياً إلى المفعول الثاني بالباء أو اللام، نحو: (اختص فلاناً بكذا) بمعنى: (خصه به دون سواه). ونحو: (اختص الشيء لنفسه) بمعنى (خصها به دون سواها).

وقد جاء الفعل (يختص) في القرآن الكريم، في موضعين بمعنى (يخصه به دون سواه) متعد إلى أحد المفعولين بالباء. قال الله (عز وجل) في سورة (البقرة/ 105): **﴿ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب، ولا المشركين أن ينزل عليكم من خير من ربكم، والله يختص برحمته من يشاء، والله ذو الفضل العظيم﴾**. وقال الله (تبارك وتعالى) في سورة (آل عمران/ 73): ـ ردّاً على كبراء اليهود الذين دعوا بعض قومهم إلى أن يتبعوا النبي ﷺ فيما جاء به من التعاليم أول النهار ويكفروا آخره ليشككوا المسلمين في دينهم ـ **﴿يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾** وقد فسرت الرحمة ـ ههنا ـ بالنبوة والقرآن والإسلام والهداية والأنعام والعفو.

ويستعمل (الاختصاص) ـ في العقيدة الإسلامية ـ بقلة في حق الله (سبحانه وتعالى). جاء في (شرح الخريدة البهية) للدردير ـ رحمه الله ـ «وأما الشكر لغة، فهو الحمد عرفا، وأما الشكر عرفاً فهو صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه من عقل وسمع وغيرهما إلى ما خلق لأجله، وهو أخص مطلقاً من الحمد والشكر اللغوي لاختصاصه بالله تعالى، وبكونه في مقابلة النعم التي على الشاكر فقط».

وقد يعبر في حق الله ـ سبحانه وتعالى ـ بلفظ (الاستئثار) بأمور كالعلم بالغيب والعلم بالروح، والعلم بالساعة. جاء في تفسير القرطبي لآيتي سورة (الجن/ 26، 27) **﴿عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول فإنه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا﴾** قال العلماء ـ رحمة الله عليهم ـ لما تمدح سبحانه بعلم الغيب واستأثر به دون خلقه كان فيه دليل على أنه لا يعلم الغيب أحد سواه ثم استثنى من ارتضاه من الرسل فأودعهم ما شاء من غيبه بطريق الوحي إليهم وجعله معجزة لهم ودلالة صادقة على نبوتهم».

وقال الشنقيطي ـ رحمه الله ـ في تفسيرة لآية سورة (الأنعام/ 59): **﴿وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو، ويعلم ما في البر والبحر، وما تسقط من ورقة إلا يعلمها، ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾** «ووجه تكفير بعض أهل العلم لمن يدعى الاطلاع على الغيب أنه ادعى لنفسه ما استأثر الله تعالى به دون خلقه، وكذب القرآن الوارد بذلك».

وقد يطلق (الاختصاص) على خصوصيات النبي ﷺ جاء في تفسير القرطبي لقول الله تعالى: **﴿خالصة لك﴾** من سورة (الأحزاب/ 50) «خص الله تعالى رسوله في أحكام الشريعة بمعان لم يشاركه فيها أحد ـ من باب الفرض والتحريم والتحليل ـ مزية على الأمة وهبت له، ومرتبة خص بها، ففرضت عليه أشياء لم تحلل لهم؛ منها متفق عليه ومختلف فيه» ومن خصوصياته ﷺ:

1 - عموم رسالته. قال الله (جل وعلا) في سورة (سبأ/ 28): **﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾**.

2 - ختم النبوة. قال الله (جل ثناؤه) في سورة (الأحزاب/ 40): **﴿ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين وكان الله بكل شيء عليما﴾**.

3 - وجوب قيام الليل عليه. قال الله (عز وجل) في سورة (المزمل/ 1، 2، 3): **﴿يا أيها المزمل قم الليل إلا قليلاً نصفه أو انقص منه قليلاً أو زد عليه ورتل القرآن ترتيلاً﴾**.

4 - تحريم الزكاة عليه وعلى آله لقوله ﷺ للحسن أو الحسين: «أما علمت أن آل محمد ﷺ لا يأكلون الصدقة».

وقد يطلقون (الاختصاص) على 1 - المساجد الثلاثة: المسجد الحرام، والمسجد النبوي، والمسجد الأقصى، فتختص بفضل الصلاة فيها على ما سواها، وبالتفاوت فيما بينها. قال ﷺ: «الصلاة في المسجد الحرام بمائة ألف صلاة، والصلاة في مسجدي بألف صلاة، والصلاة في بيت المقدس بخمسمائة صلاة».

2 - كما تختص بشد الرحال إليها. قال ﷺ: «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد المسجد الحرام، ومسجد الرسول ﷺ والمسجد الأقصى».

وقد يطلق (الاختصاص) على:

1 - اختصاص ليلة القدر بنزول القرآن فيها؛ قال الله (سبحانه وتعالى) في سورة (القدر/ 1): ﴿**إنا أنزلناه في ليلة القدر**﴾.

2 - اختصاص رمضان بنزول القرآن فيه، لاشتماله على ليلة القدر. قال الله (جل ذكره) في سورة (البقرة/ 184): ﴿**شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن..**﴾.

3 - اختصاص الأشهر الحرم (ذو القعدة، وذو الحجة والمحرم ورجب) بتحريم القتال فيها واجتناب الذنوب. قال الله (عز وجل) في سورة (التوبة/ 36): ﴿**إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض منها أربعة حرم، ذلك الدين القيم، فلا تظلموا فيهن أنفسكم وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة، واعلموا أن الله مع المتقين**﴾.

ومن (الاختصاص) اختصاص قضائي فتختص كل محكمة بسلطة قضائية تبعاً لمقرها أو لنوع القضية. وهو محلي إذا اختص بالمكان، ونوعي إذا اختص بالموضوع.

والاختصاص، في النحو، أسلوب من أساليب العربية، وقد عرفه صاحب النحو الوافي في المسألة (139 من ج 4): «إصدار حكم على ضمير لغير الغائب، بعده اسم ظاهر، معرفة، معناه معنى ذلك الضمير، مع تخصيص هذا الحكم بالمعرفة وقصره عليها: فأركانه:

1 - ضمير لغير الغائب.

2 - اسم ظاهر يطلق عليه مصطلح (مختص).

3 - حكم معنوي وقع على الضمير.

4 - امتداد ذلك الحكم إلى الاسم الظاهر، واختصاصه به، وقصره عليه أنواع المختص:

1 - الاسم الظاهر سوى (أي وأية) ويكون منصوباً بفعل محذوف وجوباً تقديره (أخص) على الأغلب. وقد يأتي الاسم الظاهر:

(أ) معرفاً بأل، نحو: أنتَ ـ الطبيبَ ـ لا تتوانى في خدمة المرضى.

(ب) معرفاً بالإضافة؛ كقول النبي ﷺ: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة».

(جـ) علماً، نحو: عليك ـ عليًّا ـ اثنى الحاضرون، وهو قليل الاستعمال.

2 - أيُّها وأيتُها، وتبنيان على الضم في محل نصب، وتستعملان للمذكر والمؤنث ـ على الترتيب ـ إفراداً وتثنية وجمعاً، ويليهما اسم معرف (بأل) التي للعهد الحضوري، ويعرب ذلك الاسم نعتاً لأي وأية، نحو:

أنا ـ أيُّها الرجل ـ أحب الجد ونحن ـ أيُّها الرجلان ـ نحب الجد اللهم تقبل صلاتنا ـ أيتُها الجماعة واللهم تقبل صلاتنا ـ أيُّها ـ الجماعات وهذا النوع من الاختصاص نادر في الاستعمال لشدة التباسه بالنداء، وإن كان بين الاختصاص والنداء فروق لفظية ومعنوية.

الفروق اللفظية

1 - فالمختص لا يسبق بحرف نداء كالمنادى.

2 - وموقع المختص درج الكلام، خلافاً للمنادى في شائع الاستعمال.

3 - المختص يتقدمه ضمير، ولا يكون ذلك في النداء.

4 - المختص منصوب دائماً، (اللهم إلاَّ أيَّ وأية)، ولا يبنى من المنادى إلا ما كان مفرداً علماً أو نكرة مقصودة.

5 - يقل كون المختص علماً، وهو شائع في أسلوب النداء.

6 - المختص يطرد اقترانه بأل خلافاً للمنادى.

7 - المختص لا يكون نكرة ولا اسم إشارة ولا اسم موصول ولا ضميراً خلافاً للمنادى.

8 - المختص متى كان (أي أو أية) لا ينعت على أنه اسم إشارة خلافاً لورودهما في أسلوب النداء.

9 - (أي) مختصة بالمذكر في الاختصاص، وفي النداء قد تستعمل للمؤنث.

10 - المختص لا يرخم ـ اختياراً ـ ولا يستغاث به، ولا يندب خلافاً للمنادى.

11 - عامل الاختصاص فعل محذوف غير معوّض، ولكن عامل النداء فعل محذوف معوض بحرف النداء.

الفروق المعنوية

1 - جملة الاختصاص خبر، وجملة النداء إنشاء.

2 - الغرض الأصلي للاختصاص قصر المعنى على الاسم المعرفة، وقد يكون الغرض هو الفخر، نحو: لنا ـ معشر المسلمين ـ كتاب سماوي. أو التواضع، نحو: أنا ـ العبدَ الفقير إلى ربه ـ أسأله المغفرة أو التفصيل، نحو: أنتم ـ الثلاثة ـ جئتم مبكرين ولكنه غرض النداء: طلب الإقبال.

3 - جملة الاختصاص حالية وقد تكون معترضة، أما جملة النداء فابتدائية.

المصادر والمراجع

(1) أضـواء البيان في إيضـاح القـرآن بـالقـرآن، للشيـخ محمد الأمـين بن محمد المختـار الجكني الشنقيـطي ط. مطبعة المدني، ج 2، ص 178.

(2) الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، طـ دار الشام للتراث، ج 2 وج 4 وج 14 ص 211، وج 19 ص 26.

(3) حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، طـ دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، ج 3.

(4) شرح الخريدة البهية لسيدي أحمد الدردير بهامش (حاشية على شرح الخريدة البهية) لسيدي أحمد الصاوي، طـ. مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ص 11.

(5) شرح المفصل ليعيش بن علي بن يعيش، طـ. عالم الكتب ـ بيروت، ج 2.
(6) صحيح البخاري لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، ج 2 ص 76، 156.
(7) قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم للحسين بن محمد الدامغاني طـ. دار العلم للملايين.
(8) كتاب سيبويه لأبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، ط. عالم الكتب ـ بيرون ج2.
(9) لسان العرب المحيط لمحمد بن مكرم بن منظور، طـ. دار لسان العرب ـ بيروت (إعداد وتصنيف يوسف خياط) المجلد (1).
(10) معجم النحو، لعبد الغني الدقر، طـ. الثانية.
(11) المعجم الوسيط عمل مجمع اللغة العربية بالقاهرة د. إبراهيم أنيس وآخرين طـ. دار المعارف (1400 هـ = 1980 م.) ج 1.
(12) موسوعة الفقه الإسلامي، إصدار المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ج 4.
(13) النحو الوافي لعباس حسن، طـ. دار المعارف بمصر ج 4.

اخْتلاطْ



الدكتور: عبدالسلام أبو ناجي

الاختلاط مصدر قياسي للفعل «اختلط»، بمعنى امتزج وتداخل.. وفي القرآن الكريم **﴿واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماءٍ أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض﴾**[1].

ومن الأمثلة الشائعة «اختلط الحابل بالنابل»[2] و«اختلط السُّدى باللحمة» و«اختلط الليل بالتراب»، وهي أمثلة تُضرب عند اختلاط الحق بالباطل، والتباس الأمر واشتباهه على الناس[3].

ويقال: اختلط الظلام اعتكر، واختلط فلان: فسد عقله، واختلط القوم في الحرب: تشابكوا.

وقد استخدم الفقهاءُ هذه الكلمة في أكثر من موضع، في اختلاط الأواني، واختلاط النجس بالطاهر، واختلاط الحرام بالحلال، واختلاط ابن المرضع بغيره، واختلاط الأموال، وما إلى ذلك من صور الاختلاط الواردة في كتبهم. وهي في جميع استعمالاتهم لها لم تخرج عن معناها اللغوي الأصل[4] ولهذه القضايا الفقهية أحكام تفصيلية في كتب الفروع والموسوعات الفقهية تراجع في مظانها.

---

(1) سورة الكهف: الآية 45.

(2) الحابل: ناصب الحبالة، والنابل الرامي بالنبل.

(3) انظر: الأمثال للميداني 240/1.

(4) راجع: موسوعة الفقه الاسلامي 89/4 أما مراجع المادة اللغوية فمن أبرزها لسان العرب لابن منظور تاج العروس، للزبيدي والصحاح للجوهري وأساس البلاغة للزمخشري.

اختلاف



الأستاذ عبد السلام أبو سعد

الاختلاف لغة[1]: عدم الاتفاق والتساوي. قال تعالى: ﴿**ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألستكم وألوانكم**﴾[2] ويأتي الاختلاف بمعنى التعاقب. قال تعالى: ﴿**إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار**﴾[3].

أما الاختلاف شرعاً فهو: «تعدد آراء المجتهدين وأهل الرأي فيما لم يرد فيه نص قطعي».

الاختلاف والخلاف: ذهب أكثر الأصوليين والفقهاء إلى أن الاختلاف والخلاف بمعنى واحد. وفرق الشاطبي بينهما فجعل الاختلاف بمعنى «استفرا الوسع وإبلاغ الجهد في طلب مقصد الشارع المتحد»[4]. فليس الاختلاف في الحقيقة إلا في الطريق المؤدي إلى مقصود الشارع الذي هو واحد[5]. ذلك، لأن الشريعة لا اختلاف فيها، وقد جاءت للحكم بين المختلفين فيها وفي غيرها من أمور الدين[6]. قال تعالى: ﴿**وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه..**﴾[7]. أما الخلاف فهو متابعة الهوى فهو عنده: «خلاف ناشيء عن الهوى المضل لا عن تحري قصد الشارع باتباع

(1) انظر مادة: خلف في: اللسان 82/9، والتاج 94/6، وترتيب القاموس للزاوي 89/2.
(2) سورة الروم: الآية 22.
(3) سورة آل عمران: الآية 190.
(4) الموافقات 128/4.
(5) الموافقات 222/4.
(6) الموافقات 130/4.
(7) سورة النحل: الآية 64.

للأدلة على الجملة والتفصيل، وهو الصادر عن أهل الأهواء. .»[8] ومن ثم يظهر الفرق بين الخلاف بهذا المفهوم الذي عرفه أهل اللغة بأنه المضادة، وبين الاختلاف الذي ينتج عن الاجتهاد المعتبر شرعاً. ويتضح أن الأول مذمومٌ لقيامه على اتباع المتشابه حرصاً على الغلبة والظهور، وهو بالتالي يؤدي إلى التقاطع والعداوة والبغضاء، لاختلاف الأهواء وعدم اتفاقها. أما الاختلاف فهو مقبول وممدوح؛ لأنه عبارة عن الاجتهاد من طلب مقصود الشارع الذي هو في الحقيقة واحد وليس متعدداً[8].

اختلاف الصحابة وأسبابه: ثبت أن الصحابة اختلفوا في فهم النصوص الشرعية في عهد الرسول ﷺ وبعده. وإذ اختلفوا في عهد الرسول ﷺ فإن اختلافهم بعده يتأكد، بعلمهم بأن الشريعة قد كملت بمقتضى قوله تعالى: **﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾**[9] وأنها متضمنة لكل الأحكام التي تهم المسلمين في دينهم ودنياهم، بمقتضى قوله تعالى: **﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾**[10] وقوله: **﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾**[11] وكان ذلك من الأصول والفروع حسبما اقتضته الظواهر المتظافرة والأدلة القاطعة. . فلما عرضت عليهم مسائل ليس لها نص في الكتاب ولا في السنة لم يكن لهم بد من النظر والاجتهاد لمعرفة أحكام هذه المسائل، ولأن الشريعة قد كملت فلا يمكن أن تخلو من أحكام هذه الوقائع فتحروا أقرب الوجوه عندهم إلى أنه المقصود الشرعي، والفطر والأنظار تختلف باختلاف أصحابها، ومن هنا وقع الاختلاف[12].

واختلافهم رحمة من الله بعباده؛ لأنهم لو لم يختلفوا من الفروع ولم يتكلموا فيها وهم القدوة في فهم الشريعة والجري على مقاصدها لم يكن لمن بعدهم أن يفتح هذا الباب للأدلة القاطعة على ذم الخلاف، وأن الشريعة لا اختلاف فيها.

اختلاف الفقهاء وأسبابه:[13]: الاختلاف نوعان، أحدهما اختلاف في الأصول،

(8) الموافقات 222/4.

(9) سورة المائدة: الآية 4.

(10) سورة الأنعام: الآية 38.

(11) سورة النحل: الآية 89.

(12) انظر: الشاطبي، الموافقات 130/4 وما بعدها. وانظر: ابن عابدين، حاشية، والمحتار 68/1.

(13) انظر مجلة كلية الدعوة الإسلامية، العدد الخاص بعنوان «ولا تفرقوا».

وهو حرام بإجماع المسلمين لما ينتج عنه من الخروج من الدين، وبسببه ضَلَّتْ كثير من الفرق، وهو المراد من قوله تعالى: ﴿..**ولا تكونوا من المشركين من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً..**﴾[14]. واختلاف المسلمين اليوم ليس من هذا القبيل إلا إذا أدخلنا في الإسلام بعض الفرق الخارجة عنه. النوع الثاني، اختلاف في الفروع، كاختلاف المذاهب الفقهية في المسائل الفرعية، واختلاف فقهاء المذهب الواحد بسبب ما تيسر لكل فقيه من وسائل الفهم والاجتهاد. ذلك أن أغلب الأدلة الشرعية جاءت في الكتاب والسنة مجملة تحتاج في فهمها إلى شيء من إعمال الفكر والتأمل، والعقل البشري تختلف طاقاته وإمكاناته وقوته من إنسان لآخر، ذلك شيء تقرر في الفطرة ولا يجحده إلا معاند.. ونتيجة لذلك تفاوت الفقهاء في فهم أسرار الشريعة فاختلفت وجهات نظرهم. ويرجع سبب اختلاف الفقهاء بالإضافة إلى ما سبق إلى عاملين رئيسين هما: عامل اللغة، لتردد اللفظ بين الحقيقة والمجاز والاشتراك. العامل الثاني: أحاديث الآحاد ودورها في التشريع.

وقد ذكر الشاطبي[15] أن الاختلاف الواقع في جملة الشريعة يرجع إلى ثمانية أسباب: 1 ـ الاشتراك اللفظي. 2 ـ دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز. 3 ـ دوران الدليل بين الاستقلال بالحكم وعدمه. 4 ـ دورانه بين العموم والخصوص. 5 ـ اختلاف الرواية، وله علل ثمانية. 6 ـ جهات الاجتهاد والقياس، والاختلاف في أصل القياس وفي شروطه. 7 ـ دعوى النسخ وعدمه. 8 ـ ورود الأدلة على وجوه تحتمل الإباحة وعدمها.

وللفقهاء في مجال التطبيق تفصيلات في حكم الاختلاف في المعاملات والأحوال الشخصية تنظر في مظانها..

المصادر والمراجع

(1)القرآن الكريم ـ مصحف الجماهيرية، رواية قالون عن نافع.

(2) كتب السنة الصحاح.

(14) سورة الأنعام: الآية 160.

(15) الموافقات 173/4 وما بعدها.

(3) أبو اسحق الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام، تحقيق دراز، دار المعرفة، بيروت د.ت.

(4) أبو حامد الغزالي. المستصفى من علم الأصول. عيسى الحلبي وشركاه، الأولى، القاهرة 1322هـ.

(5) ابن رشد الحفيد. بداية المجتهد. الخانجي، القاهرة. د.ت.

(6) ابن جزى الكلبي، القوانين الفقهية، دار العلم، بيروت. د.ت.

(7) ابن عابدين. حاشية رد المحتار على الدر المختار. مصطفى الحلبي. الثانية. القاهرة 1966 .

(8) ابن قدامة. المغنى: مكتبة الجمهورية العربية، القاهرة د.ت.

(9) ابن تيمية، رفع الملام عن الأئمة الأعلام. المكتبة العلمية. المدينة المنورة. د.ت.

(10) سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام. مصطفى الحلبي وأولاده. الأخيرة، القاهرة 1966.

(11) الإمام الشافعي. الأم. دار الشعب، القاهرة، الأولى 1986.

(12) الدردير، الشرح الكبير، عيسى الحلبي وشركاه. القاهرة. د.ت.

(13) الكاساني، بدائع الصنائع. دار الكتاب العربي، بيروت، الثانية، 1982م.

(14) رشيد رضا، تفسير المنار، دار المعرفة، بيروت، الثانية، د.ت.

(15) ولي الله الدهلوي. الانصاف في مسائل الخلاف. سلسلة الثقافة الإسلامية العدد 50-1965.

إخْراجْ

الأستاذ: فرج علي حسين

إخراج بكسر الهمز مصدر قياسي للفعل أخرج، وقد وردت هذه الكلمة في القرآن الكريم ست مرات(1).

وقد نهى الله تعالى المسلمين عن موالاة الكفار وبرهم إذا قاتلوا المسلمين في دينهم، وأخرجوهم من ديارهم، وظاهروا على إخراجهم في قوله تعالى: **﴿إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون﴾**(2) وهذا ما يجب أن تكون عليه العلاقة بين المسلمين، وبين الذين يناصبونهم العداء في أرضهم وديارهم.

ويتحدد معنى كلمة إخراج بما يأتي بعدها، وأكثر ما تطلق على إخراج الزكاة وسأقتصر على ذكرها في هذا الباب.

وقد اتفق جمهور المسلمين على أن إخراج الوسط من أي نوع مجزيء وتبرأ به ذمة المزكى، ويفضل إخراج الأجود لقوله تعالى: **﴿لن تنالو البر حتى تنفقوا مما تحبون﴾**(3) ولا يجزيء إخراج الرديء.

وقد اختلف الفقهاء في إخراج الزكاة من مال الصبي: فقال الأحناف لا تجب في مال الصبي والمجنون، ولا يطالب وليهما بإخراجها من مالهما؛ لأنها عبادة محضة، وإنما

(1) هدية الرحمن. د. محمد الصنداق، دار الآفاق الجديدة.

(2) سورة الممتحنة: الآية 9. والجامع لأحكام القرآن، للإمام القرطبي: ص 60، جـ 18 ـ دار إحياء التراث العربي بيروت وتفسير آيات الأحكام للشيخ محمد علي السايس: ص 140، جـ 4 ـ مطبعة محمد علي صبيح.

(3) سورة آل عمران: الآية 91. وتفسير التحرير والتنوير، للشيخ محمد الطاهر بن عاشور: ص 5 جـ 4 ـ الدار التونسية للنشر.

وجب في مالها الغرامات والنفقات لأنها من حقوق العباد، وخالفهم الجمهور، وحجج الفريقين مفصلة في كتب الفقه.

كما اختلفوا في إخراج الزكاة من المال مع الدين: فقال الشافعية: يجب إخراج الزكاة، ولو استغرق الدين كل المال أولم يبق منه نصاب.

وفرق الحنفية بين الديون فقالوا: الدين الخاص بالعباد، والدين الخاص بالله تعالى وله مطالب من جهة العباد كدين الزكاة يمنعان من إخراج الزكاة، إلا زكاة الزروع والثمار، أما الدين الخاص بالله تعالى، وليس له مطالب كدين الكفارات والنذور، وصدقة الفطر، ونفقة الحج، فإن هذا الدين لا يمنع من إخراج الزكاة.

وقال المالكية إذا أنقص الدين من النصاب وليس عند المزكى ما يسد به النقص من غير ضرورياته كدار السكنى فلا يجب عليه إخراج الزكاة، وهذا خاص بزكاة الذهب والفضة، أما الماشية والحرث فتجب زكاتها، ولو مع الدين.

والحنابلة يتفقون مع المالكية إلا أنهم لا يستثنون الماشية والحرث[4]. وجمهور الفقهاء على عدم إخراج الزكاة في الحلي المتخذ للزينة خلافاً للأحناف[5].

وأجمع الفقهاء على أنه لا إخراج للزكاة في أقل من خمس من الإبل، ولا في أقل من خمس من البقر، ولا في أقل من أربعين من الغنم[6].

واتفق الجمهور على إخراج زكاة الفطر في آخر رمضان، فقال مالك في رواية ابن القاسم: يجب إخراجها بطلوع الفجر من يوم العيد، وروى عنه أشهب أنها تجب بغروب شمس آخر يوم من رمضان، وبالأول قال أبو حنيفة، وبالثاني قال الشافعي، وأجاز بعض المالكية إخراجها قبل العيد بثلاثة أيام[7].

ولا يجب إخراج الزكاة في الزروع والثمار إلا إذا بلغ الناتج خمسة أو سبعة خلافاً

---

(4) الفقه على المذاهب الأربعة، للشيخ عبد الرحمن الجزيري: ص 93، 5، جـ 1 ـ دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(5) بداية المجتهد، للإمام محمد بن رشد: ص 242، جـ 1، الاستقامة ـ القاهرة.

(6) مراتب الإجماع، للإمام ابن حزم: ص 42، دار الآفاق الجديدة ـ بيروت.

(7) بداية المجتهد: ص 273، جـ 1، جـ 1، وشرح منح الجليل على مختصر خليل: ص 383، جـ 1، للشيخ محمد عليش مكتبة النجاح/ طرابلس.

لأبي حنيفة الذي يرى أن الزكاة في كل ما أخرجت الأرض قل أو كثر[8].

وجمهور الفقهاء مجمعون على إخراج العشر من الزروع والثمار التي تسقى بالمطر أو العيون أو البعلية، ونصف العشر من التي تسقى بآلة للحديث الذي رواه بسر بن سعيد عن رسول الله ﷺ وأخرجه الإمام مالك في الموطأ مرسلاً عن بسر بن سعيد وأخرجه البخاري مرفوعاً عن يونس بن يزيد عن الزهري عن سالم عن ابن عمر عن أبيه عن النبي ﷺ ونصه «فيما سقت السماء والعيون والبعل العشر، وفيما سقى بالنضح نصف العشر»[9].

واتفقوا على وجوب مرور الحول كوقت لإخراج زكاة الذهب والفضة والماشية، مع اختلافات في بعض الجزئيات، كما منع مالك إخراج الزكاة قبل الحول، وأجاز ذلك أبو حنيفة والشافعي[10].

وقد أجمع الفقهاء على إخراج الزكاة من القمح والشعير والتمر، واختلفوا فيما عدا ذلك كالخضر والفاكهة واللوز فمنهم من قصرها على ما يقتات ويدخر ويكال وييبس ومنهم من أوجب إخراجها من كل ما تخرجه الأرض[11]، وتفصيل ذلك في كتب الفقه.

ويجب ألا يغيب عن الذهن أن الاختلاف ليس لمجرد الاختلاف، وإنما لوجود التعارض في بعض الأدلة، ولكل رأي دليله، وهذا مما يجب أن يفخر به المسلمون فلا اختلاف مع دليل قاطع، وهم لم يختلفوا في الزكاة من حيث الأصل؛ لأنها ركن من أركان الإسلام وإنما اختلفوا في جزئيات وفروع.

ومن معاني الإخراج المصطلح عليها عملية التخلص من فضلات المضم في الجسم عبر منافذ مختلفة، ومن معانيه: تحويل النص الأدبي إلى واقع مجسد من خلال شخصيات ومؤثرات صوتية[12].

---

(8) المبسوط، للإمام السرخسي: ص 3، جـ 2 ـ دار المعرفة.

(9) شرح الزرقاني، للموطأ: ص 128، جـ 2 ـ دار الفكر.

(10) بداية المجتهد: ص 266.

(11) المراجع السابقة.

(12) التمثيلية الإذاعية لمحمد فهيم ص 108.

إخلاص



الأستاذ: الصديق يعقوب

في تعريفات الجرجاني يحدد الإخلاص على هذا النحو: الإخلاص في اللغة: ترك الرياء في الطاعات. وفي الإصطلاح: تخليص القلب عن شائبة الشوب المكدر لصفائه[1]. ويحلل الجرجاني هذا التعريف للإخلاص: «وتحقيقه أن كل شيء يتصور أن يشوبه غيره فإذا صفا عن شوبه وخلص عنه يسمى خالصاً. ويسمى الفعل المخلص إخلاصاً. قال الله تعالى: ﴿من بين فرث ودم لبناً خالصاً﴾[2] فإنما خلوص اللبن أن لا يكون فيه شوب من الفرث والدم. وقال الفضل بن عياض: ترك العمل لأجل الناس رياء والعمل لأجلهم شرك. والإخلاص الخلاص من هذين»[3].

ومن معاني الإخلاص «أن لا تطلب لعملك شاهداً غير الله. وقيل: الإخلاص تصفية الأعمال من الكدورات. وقيل: الإخلاص ستر بين العبد وبين الله تعالى لا يعلمه ملك فيكتبه ولا شيطان فيفسده ولا هوى فيميله»[4].

والإخلاص ذو علاقة ثابتة بالصدق وإن تفاوتا لكن العلاقة بينهما لا تمنع من وجود فرق والفرق بين الإخلاص والصدق آت من أن «الصدق أصل وهو الأول، والإخلاص فرع وهو تابع»[5].

وربما يوضح هذه العلاقة الدقيقة بين الإخلاص والصدق القول بأن الإخلاص

---

(1) الشريف الجرجاني، التعريفات: طبعة الحلبي ـ القاهرة 1357 هـ.

(2) سورة النحل: الآية 66.

(3) الجرجاني: التعريفات.

(4) المصدر السابق.

(5) المصدر السابق.

يمثل مرحلة التجربة والاختبار وهي مرحلة تتفاوت فيها درجات الصادقين والصديقين.

ومما يتصل بفهم الإخلاص وإدراك سمو درجته هذه العلاقة بين الإخلاص وبين الدين التي أحكم ربطها في الآيات القرآنية التي وردت فيها مشتقات مادة الإخلاص، فلا يرد ذكر الإخلاص إلا متصلاً بالدين. إنها علاقة جديرة بالنظر والتأمل. ومن موارد ذلك في القرآن الكريم: **﴿إلا الذين تابوا وأصلحوا واعتصموا بالله وأخلصوا دينهم لله﴾**[6] **﴿حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان وظنوا أنهم أحيط بهم دعوا الله مخلصين له الدين﴾**[7] **﴿فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين﴾**[8] **﴿وإذا غشيهم موج كالظلل دعوا الله مخلصين له الدين﴾**[9] **﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق فاعبد الله مخلصاً له الدين * ألا لله الدين الخالص﴾**[10] **﴿قل إني أمرت أن أعبد الله مخلصاً له الدين﴾**[11] **﴿قل الله أعبد مخلصاً له ديني﴾**[12] **﴿فادعوا الله مخلصين له الدين﴾**[13] **﴿هو الحي لا إله إلا هو فادعوه مخلصين له الدين﴾**[14] **﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين﴾**[15].

وهكذا تترادف الآيات القرآنية وترسم صورة للإخلاص في ظلال الدين المتجاوب مع الفطرة التي تنضر حين صفائها لصفائها من كل صور الشرك ومظاهره كما الدين. وفي هذا الإطار جاءت «سورة الإخلاص» بهذا الاسم «لاختصاره وجمعه معاني هذه السورة؛ لأن فيها تعليم الناس إخلاص العبادة لله تعالى أي سلامة الاعتقاد من الإشراك بالله غيره في الإلهية»[16].

---

(6) سورة النساء: الآية 146.
(7) سورة يونس: الآية 22.
(8) سورة العنكبوت: الآية 65.
(9) سورة لقمان: الآية 31.
(10) سورة الزمر: الآية 2، 3.
(11) سورة الزمر: الآية 11.
(12) سورة الزمر: الآية 14.
(13) سورة غافر: الآية 14.
(14) سورة غافر: الآية 65.
(15) سورة البينة: الآية 5.
(16) محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير: 609/30. الدار التونسية للنشر 1984.

الإخلاص ذو علاقة بالعزم وبالفعل الإرادي ومن ثم فهو يمثل بعداً نفسياً إنه «النية الخالصة وتجريدها عن شوائب الرياء... من ابتداء الفعل إلى انتهائه. والمخلص هو الذي يأتي بالحسن لحسنه وبالواجب لوجوبه»[17]. وفي الجامع لأحكام القرآن: «الإخلاص من عمل القلب وهو الذي يراد به وجه الله تعالى لا غيره»[18].

وفي كتاب: التسهيل لعلوم التنزيل: «الإخلاص يراد به التوحيد وترك الشرك: وترك الرياء وذلك أن الإخلاص مطلوب في التوحيد وفي الأعمال. وهذا الإخلاص في التوحيد هو ترك الشرك الجلي وهذا الإخلاص في الأعمال هو ترك الشرك الخفي وهو الرياء»[19].

وضمن مصادر التراث الإسلامي وردت رسالة في «كلمة الإخلاص وتحقيق معناها» ألفها الإمام الحافظ ابن رجب الحنبلي المتوفى عام 795 هـ[20].

ولأبي القاسم الجنيـد الصوفي المشهور المتوفى سنة 298 هـ كتاب خصصه لبيان الفرق بين الإخلاص والصدق[21].

(17) علاء الدين البغدادي الشهير الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل: 399/4 طبعة دار المعرفة ـ بيروت.
(18) أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 144/20 طبعة دار الشام للتراث ـ بيروت.
(19) أبو القاسم، ابن جزي الغرناطي، التسهيل لعلوم التنزيل: ص 805 طبعة الدار العربية للكتاب.
(20) نشرت هذه الرسالة في طبعة ثالثة بعناية المكتب الإسلامي، بيروت 1391 هـ.
(21) فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي: 454/2 طبعة الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر.

أخلاق



الأستاذ: الصديق يعقوب

الأخلاق جمع الخلق. وخلق المرء طبعه وسجيته. ويقصد بالأخلاق في بعض الإطلاقات «مجموع العادات الموروثة والمكتسبة»[1] ويتسع مفهوم الخلق ليشمل العادة والسجية والطبع والمروءة والدين[2].

إن الأخلاق باعتبارها علماً أي علم الأخلاق فيمكن أن يحد بأنه: «دراسة منهجية لتقويم السلوك الإنساني»[3].

وقد تحدد مفهوم الأخلاق عند القدماء باعتبارها «ملكة تصدر بها الأفعال عن النفس من غير تقدم روية وفكر وتكلف. فغير الراسخ من صفات النفس لا يكون خلقاً كغضب الحكيم وكذلك الراسخ الذي تصدر عنه افعال بعسر وتأمل كالبخيل إذا حاول الكرم»[4].

وكما تطلق الأخلاق ويراد بها الملكة التي تصدر بها الأفعال عن النفس تطلق كذلك «على جميع الأفعال الصادرة عن النفس محمودة كانت أو مذمومة. فنقول فلان كريم الأخلاق أو سيء الأخلاق. وإذا أطلق على الأفعال المحمودة فقط دل على الأدب لأن الأدب لا يطلق إلا على المحمود من الخصال... وفي كتابي الأدب الكبير والأدب الصغير لابن المقفع وكتاب أدب الدنيا والدين للماوردي أمثله كثيرة تفسر هذا المعنى»[5].

---

(1) أحمد عطية الله، القاموس الإسلامي: 48/1، مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة 1383 هـ.
(2) جميل صليبا، المعجم الفلسفي.
(3) أحمد عطية الله، القاموس الإسلامي.
(4) جميل صليبا، المعجم الفلسفي.
(5) المرجع السابق.

في تاريخ الفكر الإنساني كان هناك اهتمام دائم من قبل أعلام الفكر بالمشكلة الخلقية وإن تعددت نظرات ومعالجات هؤلاء الأعلام لهذه المشكلة الإنسانية المعقدة. وإذا كانت الحلول الفلسفية أو بالأحرى المحاولات الفلسفية لحل المشكلة الأخلاقية قد صيغت على الأغلب في قوالب وتصورات نظرية كثيراً ما صدمت بالطبيعة البشرية في واقع حياتها فإن رسالات الله التي جاء بها رسل الله إلى البشرية تباعاً من خلال اعتماد هذه الرسالات الإلهية على الوحي المعصوم قد تضافرت على تأسيس نظام أخلاقي يعتبر طبيعة الإنسان وواقع الحياة ويحفظ حياة البشرية ويسوسها إلى تحقيق غاياتها. إن تعدد المذاهب والاتجاهات الفكرية تجاه الجانب الأخلاقي في حياة البشرية مع تباين وتعارض هذه المذاهب والاتجاهات يكشف كل ذلك عن مدى إخفاق الإنسانية في تحديد مسلو مستقيم لحياتها حين تتنكر لدين الله وتزيغ عن منهجه في بعض مراحل حياتها. في ظل القرآن الكريم وهو الوثيقة الختامية لوحي الله في الرسالة الإلهية الخاتمة رسالة الإسلام في هذا الإطار تعرض قضية الأخلاق ضمن شبكة من العلاقات توصلها بالله وبالإنسان بالعقيدة وبالسلوك بالطبع وبالتطبع بالحياة وبالموت وبما قبل الحياة وما بعد الموت بالعاجلة والآجلة بالخوف وبالرجاء بالفرد وبالجماعة وبالأمة بالنفس الأمارة بالسوء وبالنفس اللوامة وبالنفس المطمئنة. إنها حالات ثلاث لنفس واحدة تظهر لنا كم وكيف تتقلب النفس كما تتقلب الحياة بالإنسان ويتقلب بها لكن الإرادة الفاعلة هي التي تحدد المسير والمصير والجبر في هذا تحريف وتضليل وافتراء لامراء في ذلك: **﴿والعصر إن الإنسان لفي خسر. إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر﴾**[6] **﴿ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله﴾**[7] **﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾**[8] **﴿فمن شاء فليؤمن وما شاء فليكفر﴾**[9] **﴿وهديناه النجدين﴾**[10] **﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين﴾**[11] **﴿والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً﴾**[12]

---

(6) آيات سورة العصر.

(7) سورة ص: الآية 26.

(8) سورة البقرة: الآية 286.

(9) سورة الكهف: الآية 29.

(10) سورة البلد: الآية 10.

(11) سورة العنكبوت: الآية 69.

(12) سورة الفرقان: الآية 67.

وهكذا تتجاوب جوانب وأصداء المسألة الخلقية بكل أبعادها وعلاقاتها تتوزعها نصوص القرآن كأنها قطرات الندى أو كأنها أشعة الضياء تتخلل الطبيعة الإنسانية لتصورها وتصور لها. لتضيء منها وهو مظلم معتم ولتخرج إلى النور وهو مخفي مكنون.

من الحق أن نتساءل: هل وضعت للمسألة الخلقية في حدود الفكر الإسلامي دراسات مستقلة متكاملة شمولية بأبعادها القرآنية وبأصالتها ونقائها في الجو الإسلامي دون عوالق وشوائب؟ ومن الحق كذلك أن نقول إن من بين أعلام الفكر الإسلامي من حظيت مباحث الأخلاق بحيز من فكره يتسع أو يضيق ومن نالت نصيباً من جهده. ونذكر من هؤلاء: أبا علي أحمد بن محمد مسكويه المتوفى سنة ٤٢١ هـ. وأبا حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ. وقد اشتهر لمسكويه في مباحث الأخلاق كتابان هما: تهذيب الأخلاق[13]. الفوز الأصغر[14].

أمَّا الغزالي فقد توزعت مباحثه في الأخلاق وتبعثرت بين عدد من مؤلفاته ومنها: أيها الولد. معارج القدس. ميزان العمل. الإحياء[15]. ولدى كل من مسكويه والغزالي نجد نظرات أخلاقية وتحليلات مرتكزها المفاهيم والقيم الإسلامية إلى جانب لمحات نقدية تجاه بعض المذاهب الأخلاقية المشهورة إلى ذلك العهد. وفي المباحث الأخلاقية عند هذين المفكرين بحثت مسائل: النفس وقواها. الفضيلة. أجناس الفضائل الكلية. الفضائل الجزئية. السعادة. الطريق إلى السعادة. الضمير. الحكمة. العفة. الشجاعة. العدالة.

ومن نماذج كتابة الغزالي في الأخلاق: «إن أدب الظواهر عنوان آداب البواطن وحركات الجوارح ثمرات الخواطر. والأعمال نتيجة الأخلاق. والآداب رشح المعارف. وسرائر القلوب هي مغارس الأفعال ومنابعها»[16].

وفي سياق هذا البحث يستشهد حجة الإسلام بنصوص من القرآن الكريم

(13) طبع في القاهرة سنة 1298 هـ.

(14) حققه الدكتور صالح عضيمة، وصدر عن الدار العربية للكتاب عام 1987 م.

(15) في دراسته حول فلسفة الأخلاق في الإسلام، نقل الدكتور محمد يوسف موسى نصوصاً ونماذج من بحوث الغزالي الأخلاقية، وكذلك من دراسات مسكويه الدكتور محمد يوسف موسى: فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية مع مقالة في الأخلاق في الجاهلية والإسلام قبل عصر الفلسفة، الطبعة الثالثة - الناشر: مؤسسة الخانجي. القاهرة 1963 م.

(16) الإحياء: 357/2.

وأحاديث الرسول ﷺ وأقوال السلف متصلة بالبحث الأخلاقي. ويورد من الآيات القرآنية في هذا السياق: ﴿خذ العفو وأمر بالمعروف وأعرض عن الجاهلين﴾[17] ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي﴾[18] ﴿واصبر على ما أصابك﴾[19] ﴿ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور﴾[20] ﴿فاعف عنهم واصفح إن الله يحب المحسنين﴾[21] ﴿وليعفوا وليصفحوا﴾[22] ﴿ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم﴾[23] ﴿والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس﴾[24] ﴿اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضاً﴾[25].

وينتهي الغزالي من الاستشهاد بهذه الآيات القرآنية إلى نتيجة مؤداها «أن الرسول ﷺ أدب بالقرآن وأدب الخلق به»[26].

ويخصص الغزالي في الأحياء مبحثين لبيان جملة من محاسن أخلاق الرسول ﷺ التي جمعها بعض العلماء. وفي مبحث في رياضة النفس وتهذيب الأخلاق ضمن كتاب الاحياء يشير الغزالي إلى أهمية الإرادة الإنسانية في تحسين الخلق «فالله قد فوض تحسين الأخلاق إلى اجتهاد العبد وتسخيره واستحثه على تهذيبها لتخويفه وتحذيره» ويعقد الغزالي مبحثاً لبيان: فضيلة حسن الخلق وحقيقة حسن الخلق وقبول الأخلاق للتغير بالرياضة. والسبب الذي ينال حسن الخلق والطرق التي يعرف بها تفصل الطرق إلى تهذيب الأخلاق ورياضة النفوس. العلامات التي يعرف بها مرض القلب والطرق التي بها يعرف الإنسان عيوب نفسه. شواهد النقل على أن طريق المعالجة للقلوب بترك الشهوات لا غير. بيان علامات حسن الخلق. بيان الطريق في رياضة

---

(17) سورة الأعراف: الآية 199.

(18) سورة النحل: الآية 90.

(19) سورة لقمان: الآية 16.

(20) سورة الشورى: الآية 40.

(21) سورة المائدة: الآية 13.

(22) سورة النور: الآية 22.

(23) سورة فصلت: الآية 33.

(24) سورة آل عمران: الآية 134.

(25) سورة الحجرات: الآية 12.

(26) الأحياء 359/2.

الصبيان في أول النشوء. بيان شروط الإرادة ومقدمات المجاهدة[27] إن مباحث الأخلاق عند الإسلاميين هي في معظمها قبسات من توجهات القرآن الكريم وتمثل للأسوة الحسنة في حياة الرسول ﷺ مع الاعتماد على التجربة الذاتية والملاحظة المباشرة ومن ثم فإن جذب دراسات هؤلاء الأعلام ومذاهبهم في الأخلاق إلى مدارس ومؤثرات أجنبية منشؤه عدم الإدراك الصحيح لأساسيات البناء الخلقي الأصيل في الإسلام.

نشير هنا إلى أن مباحث الأخلاق ذات علاقة بالتصوف وأعلامه في تاريخ الفكر الإسلامي وبهذا الاعتبار تعددت الدراسات ذات العلاقة بالأخلاق لأعلام التصوف الإسلامي.

فالمحاسبي المتوفى سنة ٢٤٣ هـ تذكر له مسارد مصادر التراث الإسلامي مجموعة دراسات في مباحث الأخلاق. من ضمن دراسات المحاسبي هذه: آداب النفوس. المسائل في أعمال القلوب والجوارح. كتاب الصبر والرضا. محاسبة النفوس. المراقبة والمحاسبة. دواء داء القلوب. رسالة في الأخلاق[28]. وأبو القاسم الجنيد المتوفى سنة ٢٩٨ هـ تناولت في مؤلفات له بالدراسة مجموعة من المسائل المتصلة بالأخلاق. وله من الكتب والرسائل: دواء الأرواح. تصحيح الإرادة. دواء التفريط[29]. وللحكيم الترمذي المتوفى سنة ٣٢٠ هـ عدة رسائل في الأخلاق ومنها: رياضة النفس. كتاب العقل والهوى. كتاب أدب النفس كتاب صفة القلوب وأحوالها وهيئة تركيبها. كتاب صفة المؤمن[30] ومن محاولات التأصيل لدراسة المسألة الخلقية في إطار قرآني محاولة الدكتور أحمد الشرباحي: موسوعة أخلاق القرآن[31] وأجدر من هذه بالتنويه وأعمق بها دراسة الدكتور محمد عبد الله دراز: دستور الأخلاق في القرآن[32].

---

(27) الأحياء: 49/3.

(28) بروكلمان، تاريخ الأدب العربي: 57/4.
فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي: 437/2.

(29) بروكلمان: 66/4
سزكين: 454/2.

(30) بروكلمكان: 72/4
سزكين: 464/2.

(31) صدر الكتاب عن دار الرائد العربي - بيروت 1401 هـ.

(32) صدر الكتاب في طبعته الثالثة عن مؤسسة الرسالة بيروت 1400 هـ.

أسس التقويم لأبحاث المجلة

تمر الأبحاث والمقالات الواردة على المجلة بمرحلة التقويم والنقد، وفيها تحال الأعمال المقدمة لها إلى مقوِّم متخصِّص في الموضوع المراد نقده؛ على أن يكتب رأيه صريحاً في إحدى الصور التالية:

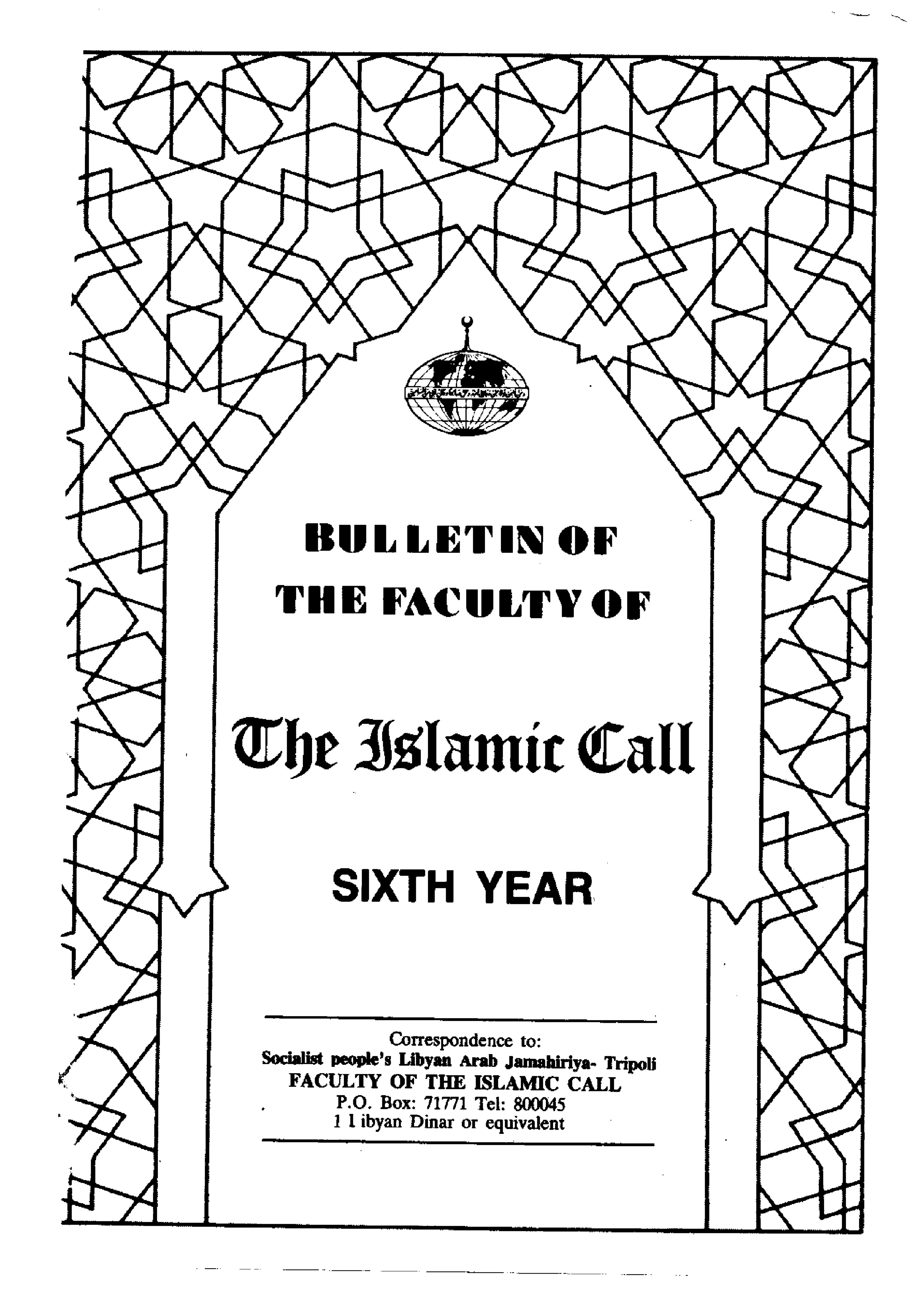
1 ـ موافقة للنشر بدون ملاحظات.
2 ـ موافقة مع ملاحظات يرى تعديل البحث على أساسها.
3 ـ رفض للبحث مع ملاحظات تفسيرية.

يعود البحث إلى صاحبه في الحالتين الأخيرتين لتعديل بحثه وفقاً لما يراه سديداً من ملاحظات المقوِّم، وله رفض الملاحظات برد علمي آخر يدحض فيه ردود ذلك المقوِّم ويوضح مواطن الزلل في نقده.

يحال البحث في حالة اختلاف الباحث والمقوّم وإصرار كل منهما على رأيه إلى حكم من درجة علمية أعلى تكون له مهمة ترشيح البحث للنشر أو عدمه، على أن يكون لهيئة التحرير رأيها في تقويم البحث بحسب المعايير التي وضعتها لقبول المواد المنشورة[1].

مع ملاحظة أن المقوِّم لا يعرف اسم الكاتب ولا العكس حتى يكون النقد موضوعياً في جميع الأحوال، وإننا لنأمل ـ مع ذلك ـ أن يلتزم المقومون النزاهة ولين القول في نقد الأعمال المقدمة لهم، كما نرجو من الكتاب أن يعتبروا ما يجدونه من ملاحظات على أبحاثهم سبيلاً من سبل إثراء البحث ودليلاً على أهميته.

(1) انظر الصفحة الأولى من الغلاف الأخير في كل أعداد المجلة.



BULLETIN OF THE FACULTY OF

The Islamic Call

SIXTH YEAR

Correspondence to:
Socialist people's Libyan Arab Jamahiriya- Tripoli
FACULTY OF THE ISLAMIC CALL
P.O. Box: 71771 Tel: 800045
1 l ibyan Dinar or equivalent